بســــــم
اللّــــــه
الرحـــــمن
الرحـــــيم

فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی
عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و
اهل بیت علیهم السلام
سال اول، شماره دوم
تابستان ۱۳۸۹
قیمت: ٤۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
مهدی نصیری
تحریریه:
گروه نویسندگان
طراحی و گرافیک:
سید حسین موسی زاده
نشانی:
تهران: خیابان سهروردی شمالی،
خیابان خرمشهر، شماره ۱۴، طبقه دوم
قم: ۴۵ متری صدوق، بلوار شهید
احمد کریمی(بنیاد)، جنب بانک سپه،
شماره ۱۴، واحد دوم
صندوق پستی:
قم / ۱۴۷ـ ۳۷۱۷۵
تلفن:
۰۹۱۹۶۱۴۸۳۰۶
۰۲۱ -۸۸۵۰۱۳۳۰
۰۲۵۱-۲۹۰۳۷۱۷
نشانی نسخه اینترنتی سمات:
www.sematmag.ir
پست الکترونیک:
Sematmag@gmail.com
چاپ و صحافی:
مرکز چاپ و انتشارات اسراء
بر روی طرح جلد سلفون مات کشیده شده است

اول دفتر

خود بنیادی معرفتی و اعتقادی/ مدیر مسئول/ ۶

مقالات

اسماءالله؛ اسکلت و ستون فقرات عرفان ابن عربی/ مرتضی رضوی/۱۲

دفاع از حدیث (۲)/ مهدی حسینیان/۲۰

سابقه نگارش و تدوین حدیث در تشیع/شیخ حر عاملی/۳۰

سه فراز در باب ریاست، وکالت و وزارت زنان/مهدی نصیری/۳۶

معنا و ماهیت دموکراسی/شهریار زرشناس/۵۲

گفتگو

خاستگاه فلسفه اسلامی

گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران/۶۶

نقدمشهورات

درباره حدیث مشهور« اطلبوا العلم ولوبالصین»/ مهدی نصیری/۷۸

نقد کتاب

وحدت وجود، عقل گریزی و جبرگرایی عارفان

نقد کتاب مجموعه مقالات دکتر الهی قمشه ای / حسن میلانی/۹۰

دفتر ویژه

مکتب تفکیک و تمایزات آن با فلسفه و عرفان/گفتگو با آیت الله سید جعفر سیدان/۱۱۴

مسأله شناخت خداوند / آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (ره) / ۱۲۸

در بیان جدایی طریق قرآن و اهل بیت علیهم السلام از طریق فلاسفه و عرفا

آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (ره)/۱۳۸

ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک/حسن میلانی/۱۴۸

پایان دفتر

مقام معظم رهبری:

حقایق اسلام را از متون اسلام باید گرفت، حقایق اسلام را با مصطلحات خود اسلام بایستی دانست و فهمید و مورد عمل قرار داد./۱۸۲

سماند و بازتاب‌ها — سمات و بازتابهای انتشار اولین شماره/۱۸۸

سمات از آثار و مقالات ارسالی محققان و خوانندگان در حوزه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام استقبال می کند.

سمات پذیرای مقالات و نظرات مستدلِ مخالف دیدگاه و خط مشی خود خواهد بود.

سمات در رد و ویرایش مقالات ارسالی آزاد است.

درج مقالات و مطالب در سمات الزاما به مفهوم موافقت نشریه با محتوای آنها نیست.

مقالات و مطالب ارسالی بازگردانده نخواهد شد.

انتشار مقالات و مطالب سمات با ذکر منبع آزاد است.

اول دفتر

■ خود بنیادی معرفتی و اعتقادی / مدیر مسئول

اول دفتر

خودبنیادی معرفتی و اعتقادی

مدیر مسئول

یکی از مهمترین براهین بر لزوم بعثت انبیاء و انزال کتب، عدم کفایت اندیشه و قوای ادراکی آدمی برای تدبیر و اداره امور دنیوی و اخروی او در عرصه های فردی و اجتماعی است. امام صادق علیه السلام در پاسخ به زندیقی که از چرایی ضرورت وجود انبیاء و رسولان الهی پرسیده بود، فرمود:

انّا لَمّا اَثْبَتْنا اَنّ لَنا خالقاً صانعاً مُتَعالیاً عَنّا وعَنْ جَمیع ما خَلَقَ و کانَ ذلك الصّانعُ حَکیماً لَمْ یَجُزْ اَن یُشاهدَهُ خَلْقُه وَلا یُلامسُوهُ وَ لا یُباشرُهُم وَ لا یُباشروُهُ و یُحاجُّهُمْ و یُحاجُّوهُ، فَثَبَتَ اَنّ لَهُ سُفَراءَ فی خَلْقه یَدُلُّونَهُمْ عَلی مَصالحهمْ وَ مَنافعهمْ وَ مابه بَقاءُهُم وَ فی تَرْکه فَناءُهُم، فَثَبَتَ الْامرُونَ والنّاهُونَ عَن الْحَکیم الْعَلیم فی خَلْقه[1]

از آنجا که ثابت کردیم، برای ما [و جهان]، آفریدگار و سازنده‌ای برتر از ما و همه مخلوقات است و او آفریدگار حکیمی است که مردم قادر به مشاهده و ارتباط حسی با او نیستند، نه او با مردم همنشینی دارد و نه مردم با او، تا با او محاجه و گفتگو نمایند، ثابت می‌شود که برای او نمایندگانی در میان مردم است که آنها را به مصالح و منافعشان، و آنچه را که مایه بقا و حیات آنهاست و ترک آن، مایه نابودی‌شان، رهنمون می‌شوند. پس بدین ترتیب، ضرورت وجود فرمان دهندگان و بازدارندگان، از جانب خداوند حکیم دانا در میان خلقش، روشن می‌شود.

امام رضا علیه السلام نیز در مناظره با زندیقی فرمود:

فَانْ قال: فَلمَ وَجَبَ عَلَیهم مَعرفَةُ الرُّسل وَ الْاقْرارُ بهم و الْاذْعانُ لَهُم بالطّاعَة؟ قیل: لاَنّهُ لَمْ یَکُنْ فی خَلْقهم و قُواهُم مایَکملوُا لمَصالحهم و کانَ الصّانعُ مُتَعالیاً عَنْ اَن یُری و کانَ ضَعْفُهُم وَ عَجْزُهُم عَن ادْراکه ظاهراً لَمْ یَکُنْ بُدٌّ منْ رَسُولٍ بینَهُ و بینَهم مَعْصُومٌ یُؤَدّی الَیهمْ اَمْرَهُ و نَهْیَهُ وَ اَدَبَه و یَقفُهُم عَلی مایَکوُنَ به احْرازُ مَنافعهمْ و دَفعُ مَضارّهمْ فَلَوْلَم یَجبْ عَلَیهمْ مَعرفَتُه و طاعَتُه لَمْ یکنْ لَهُمْ فی مَجیئی الرّسُول مَنْفَعَةٌ و لا سَدُّ حاجَةٍ و لَکانَ اتْیانُه عَبَثاً لغَیر مَنْفَعةٍ وَ لاصَلاحٍ وَ لیسَ هذا منْ صفَة الْحَکیم الّذی اَتْقَنَ کلّ شَیءٍ.[2]

اگر [زندیق] بگوید: چرا شناخت رسولان و اقرار به حقانیت آنان و اطاعتشان، بر مردم واجب شده است، در جواب گفته خواهد شد: بدان دلیل که در آفرینش و قوای [ادراکی] مردم، چیزی نیست که مصالح آنها را به نحو کامل تأمین نماید و از سویی هم، خداوند برتر از آن است که دیده شود و عجز و ناتوانی مردم هم در ادراک خداوند [و ارتباط حضوری با او] روشن است، براین اساس، چاره‌ای نیست جز آن که فرستاده‌ای معصوم و عاری از خطا و لغزش، بین خدا و خلق باشد که امر و نهی خداوند و آداب مورد نظر او را به مردم ابلاغ کند و آنها را نسبت به اموری که منافعشان را جلب و مضارّشان را دفع می‌کند، آگاه نماید؛ زیرا در سرشت مردم، منبعی نیست که بدان، احتیاجاتشان را اعم از منافع و مضارشان، بشناسند، با این وجود اگر شناخت و اطاعت رسولان بر مردم واجب نباشد، حضور رسولان نه فایده‌ای برای آنها دارد و نه نیازی را از آنان مرتفع می‌سازد و ارسال آنان از سوی خداوند، بی‌مورد و فاقد منفعت و مصلحت خواهد بود و حال آن که از خالق حکیمی که هر امری را متقن انجام می‌دهد، چنین عملی سر نمی‌زند.

دو روایت فوق و روایات فراوان دیگر صریح در این مساله هستند که قوه عقلانی و ادراکی انسان نیازمند راهنمایانی الهی و آسمانی اند تا بتواند بر منافع و مضار و مصالح و مفاسد امور در زندگی خویش وقوف یابد.

به عبارت دیگر، حیات طیبه آدمی در گرو عمل به راهنمایی های سفیران و فرستادگان الهی است. اساسا مرز بندی بین الهیون و ملحدان در همین جاست که ملحدان و دهری مسلکان عقل و اندیشه آدمی را برای سعادت انسان کافی می دانند اما الهیون و متدینین به توحید و اسلام، ضمن پذیرش نقش مهم عقل در دو بعد «۱) فهم مستقل پاره ای از حقایق و ۲) ابزار و ظرف فهم کلام وحی و سخن انبیاء و ائمه علیهم السلام،» وجود تعالیم و هدایت های وحیانی را ضروری دانسته و از همین رو به دعوت انبیاء و حجج الهی پاسخ مثبت داده و طوق پیروی از هدایت های معصومانه و بی خطای آنان را به گردن می نهند و این البته خود امری کاملا عقلانی است .

امام صادق علیه السلام در حدیثی، ابتدا به شأن عظیم و جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و این‌که انسان‌ها با عقل، خداوند را می‌شناسند و نیکی را از زشتی تشخیص می‌دهند؛ اما در ادامه، در پاسخ به این سؤال که آیا انسان‌ها می‌توانند به عقل اکتفاء کنند، عقل را محتاج تعلیم و آموختن می‌داند و می‌فرماید، عقل، خود به این نیاز واقف و معترف است:

انّ أوّلَ الْاُمُور وَ مَبْدَأَها وَ قُوّتَها و عمارَتَها التّی لایَنْتَفعُ شَیءٌ ألّا به، العَقلُ الّذی جَعَلَهُ اللّهُ زینَةً لخَلْقه و نُوراً لَهُمْ، فَبالْعَقْل عَرفَ الْعبادُ خالقَهُمْ وَ أنّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَ أنّهُ المُدبّرُ لَهُم وَ أنّهُم الْمُدبّرون و انّهُ الباقی وِ هُمُ الفانُون؛ وَ اسْتَدلُّوا بعُقُولهمْ عَلی ما رَأَوْا منْ خَلْقه، منْ سَمائه و أرْضه، و شَمْسه وَ قَمَره، و لَیْله وَ نَهاره، بأنّ لَهُ ولَهُمْ خالقاً و مُدَبّراً لَمْ یَزَلْ و لایَزُولُ، و عَرَفُوا به الحَسَن منَ القَبیح، و أنّ الظّلمَةَ فی الْجَهْل، وَ أنّ النُّورَ فی الْعلْم، فَهذا ما دلّهم عَلَیه الْعَقلُ. قیل لَهُ: فَهَلْ یَکْتفی العبادُ بالْعَقْل دوُنَ غَیره؟ قال: أنّ الْعاقلَ لدلالة عَقْله الّذی جَعَلَهُ اللّهُ قوامَه و زینَتَهُ و هدایتَه، عَلمَ أنّ اللّهَ هُوَالحَقُّ، و أنّه هُوَرَبُّهُ، وَ عَلم أنّ لخالقه مَحَبّةً، و أنّ لَهُ کراهیَةً، و أنّ لَهُ طاعَةً، و أنّ لَهُ مَعْصیَةً، فَلَمْ یَجدْ عَقْلَه یَدلُّه عَلی ذلك و عَلمَ أنّه لایُوصَلُ ألَیه ألاّ بالْعلْم و طَلَبه، و أنّه لایَنْتَفعُ بعَقْله، أن لَمْ یُصب ذلكَ بعلْمه، فَوَجَبَ عَلَی العاقل طَلَبُ العلم و الأدب الّذی لاقوامَ لَهُ الّا به[3]

ـ آغاز و اساس و آبادی همه امور که هیچ کاری بدون آن سودی ندارد، عقل است که خداوند آن را مایه زینت مردم و نور هدایت آن‌ها قرار داده است. بندگان با عقل، خالقشان را شناخته و به

مخلوقیت خود پی برده‌اند و نیز دریافته‌اند که خداوند تدبیرگر و آنان تدبیرشـدگان‌اند و او ماندنی و آن‌ها روندگان‌اند. بندگان با مشاهده مخلوقات الهی ـ آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز ـ به این دریافت عقلی می‌رسند که برای آنان و این مخلوقات، آفریدگار و تدبیرگری ازلی و ابدی اسـت. آنان همچنین با عقلشـان نیکی را از بدی تشـخیص می‌دهند و در می‌یابند که تاریکی در جهل و نور در علم اسـت. از امام علیه السـلام سؤال شد: با این وجود، آیا عقل برای [هدایت] بندگان کافی است و نیازی به هادی دیگری نیست؟ امام علیه السـلام فرمود: عاقل با راهنمایی همین عقل که خداوند آن را مایه قوام و زینت و هدایت او قرار داده، از سـویی در می‌یابد کـه انجام اموری مایه اطاعت و رضایت خداوند و اموری دیگر مایه نافرمانی و غضب او اسـت و از سـوی دیگر این را نیز می‌فهمد که عقل او قادر به تشـخیص این امور نیسـت و جز از راه آموختن و به طلـب آن رفتن، آن‌ها را در نخواهد یافت، لذا بر خود فرض می‌داند که در جسـتجوی علم و ادب [از انبیاء و ائمه علیهم السلام] که جز بدان‌ها قوام و هدایت نخواهد یافت، برآید.

آیات و روایات فراوانی نیز سـخن از نیاز عقل به علم می گویند که این نیز بدان معناست که عقل به تنهایی قادر به فهم همه امور نیست و نیازمند معلم است :

و تلكَ الْاَمْثالُ نَضْرِبُها للنّاس وَ ما یَعْقلُها الّا العالمُون[۴]

ـ و این مثل‌ها را برای مردم می‌آوریم و البته جز دانایان کسـی قادر بر دریافت و تعقل در آن‌ها نیست.

رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:

اَرْبَعَةٌ تَلْزَمُ كُلِّ ذی حجی و عَقْلٍ منْ اُمَّتی، قیل: یا رَسُولَ اللّه ما هُنَّ؟ قال: اسْتَماعُ الْعلْم و حفْظُهُ وَنَشْرُهُ وَ الْعَمَلُ به[۵]

ـ چهار چیز اسـت که همراه هر صاحب عقلی از امت من است؛ گوش سپردن به دانش، حفظ آن، انتشار و عمل به آن.

العلمُ امامُ العَقْل[۶]

ـ دانش راهبر عقل است.

امیر المؤمنین علیه السلام:

العَقْلُ و الْعلْمُ مَقرونان فی قَرَنٍ لایَفْتَرقان وَ لایَتَبایَنان[۷]

ـ عقـل و دانـش چون دو شـاخه از یك تنه هسـتند که از هم جدایی ندارند.

العَقْلُ غَریزَةٌ تَزیدُ بالْعلْم والتّجارب[۸]

ـ عقـل موهبتـی غریزی اسـت که بـا دانش و تجربـه بارور می‌شود.

العلْمُ یَزیدُ العاقلَ عَقلاً[۹]

ـ دانش مایه فزونی عقل است.

و البتـه از دیگر آیـات و روایات در می یابیم که علم حقیقی که می تواند راهبر و بارور کننده عقل باشد، جز در کانون وحی و قران و اهل بیت علیهم السـلام یافت نمی شود و انسانها جز در پرتو نور وحـی و هدایتهای انبیا و اولیای معصوم از خطا نمی توانند به کرانه اطمینان و آرامش روحی و قلبی دست یابند.

امام باقر علیه السلام:

لسلمة بن کهیل والحکم بن عتیبة: شرقا وغربا، فلاتجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البیت

ـ امام باقر علیه السـلام به سـلمة بن کهیـل و حکم بن عتیبه فرمود: به شـرق عالم روید یا به غـرب آن، دانش صحیح را جز در آنچه از سـوی ما اهل‌بیت علیهم السـلام صادر می‌شود، نخواهید یافت. [۱۰]

خطـای بنیادی و بنیان برافکن آدمی از آنجا آغاز می شـود که عقـل و درک خویـش را برای فهـم امور و تدبیـر زندگی فردی و اجتماعـی خویش کافی دانسـته و یا به اندیشـه انسـان هایی غیر معصوم مانند خویش اتکا نماید.

اهـل بیت علیهم السـلام در توصیه های فراوانی، مسـلمین و شـیعیان خویش را از اعتماد به رأی خویش و خودبنیادی معرفتی و اعتقادی بر حذر داشـته اند و ضرورت اتکا و اسـتناد به آموزه های وحیانی را متذکر شده اند:

رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم:

سـتفترق امتی علـی ثلاث وسـبعین فرقة، فرقـة منها ناجیة والباقون هالکون، والناجون الذین یتمسکون بولایتکم [اهل البیت]، ویقتبسـون من علمکم، ولا یعملـون برایهم، فاولئك ما علیهم من سبیل [۱۱]

ـ امتم پس از من هفتاد و سه فرقه خواهند شد که تنها یك فرقه آن اهل نجات اسـت و آن‌ها کسانی‌اند که به ولایت شما اهل‌بیت علیهم السـلام چنگ می‌زنند و از شـما دانش می‌آموزند و هرگز به رأی و نظر خود عمل نمی‌کنند. تنها اینانند که راه یافته‌اند.

امیر المؤمنین علیه السلام:

ان الله قضـی الجهاد علـی المومنین فی الفتنة بعدی – الی ان قال: – یجاهدون علی الاحداث فی‌الدین اذا عملوا بالرای فی الدین ولا رای فی الدین، انما الدین من الرب امره ونهیه[۱۲]

ـ خداونـد جهاد را در فتنه‌های پس از مـن بر مؤمنان واجب و مقدر نموده اسـت... مؤمنـان در برابر بدعت ها و نوآوری‌ها در دین جهاد می‌کنند و این وقتی است که افراد براساس رأی و نظر خویش دین‌ورزی می‌کنند، در حالی که رأی و نظر شـخصی در دین جایی ندارد؛ دین از جانب خداوند است.

ان المومن لم یاخذ دینه عن رایه، ولکن اتاه عن ربه فاخذ به[۱۳]

ـ مؤمن براساس رأی شخصی دین‌ورزی نمی‌کند بلکه به آنچه از جانب خداوند ابلاغ شده است، اعتقاد می‌ورزد.

امام صادق علیه السلام:

فی قول الله عز وجل: اهدنا الصراط المستقیم قال: یقول: ارشدنا للزوم الطریق المـودی الی محبتك والمبلغ الی رضوانك و جنتك، والمانع من ان نتبع اهواءنا فنعطب، او ناخذ بآرائنا فنهلك.[۱۴]

ـ امـام صـادق علیه السـلام در تفسـیر آیـه «اهدنـا الصراط المسـتقیم» فرمود: یعنی خداوندا ما را به طریقی رهنمون شـو که محبت و خشـنودی و بهشت تو را سبب شود و از پیروی از هواها و

دیدگاه‌های [خودساخته‌مان] مانع گردد.

ما احد احب الی منکم ان الناس سلکوا سبلاً شتی، منهم من اخذ بهواه، ومنهم من اخذ برایه، و انّکم اخذتم بامر له اصل[15]

ـ شما شیعیان محبوبترین مردم نزد منید؛ مردم همه به راه‌های گوناگونی رفته‌اند؛ برخی از آن‌ها اهل هواپرستی‌اند و برخی نیز به رأی و نظر خویش عمل می‌کنند، در حالی که شما به امری [قرآن و اهل‌بیت علیهم السلام] روی آورده‌اید که دارای حقیقت و ریشه است.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ای از قومی اظهار شکوه و شگفتی می کنند که به خود بنیادی معرفتی و اعتقادی گرفتارند و خویش را امام خویش دانسته و از پیروی امام معصوم سرباز زده اند:

فَیَا عَجَباً وَ مَا لِیَ لَا أَعْجَبُ مِنْ خَطَإِ هَذِهِ الْفِرَقِ عَلَى اخْتِلَافِ حُجَجِهَا فِی دِینِهَا لَا یَقْتَصُّونَ أَثَرَ نَبِیٍّ وَ لَا یَقْتَدُونَ بِعَمَلِ وَصِیٍّ وَ لَا یُؤْمِنُونَ بِغَیْبٍ وَ لَا یَعِفُّونَ عَنْ عَیْبٍ یَعْمَلُونَ فِی الشُّبُهَاتِ وَ یَسِیرُونَ فِی الشَّهَوَاتِ الْمَعْرُوفُ فِیهِمْ مَا عَرَفُوا وَ الْمُنْکَرُ عِنْدَهُمْ مَا أَنْکَرُوا مَفْزَعُهُمْ فِی الْمُعْضِلَاتِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ وَ تَعْوِیلُهُمْ فِی الْمُهِمَّاتِ عَلَى آرَائِهِمْ کَأَنَّ کُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ إِمَامُ نَفْسِهِ قَدْ أَخَذَ مِنْهَا فِیمَا یَرَى بِعُرًى ثِقَاتٍ وَ أَسْبَابٍ مُحْکَمَاتٍ[16]

در شگفتم! و چرا شگفتی نکنم از خطای فرقه‌های چنین، با گونه گونی حجّتهایشان در دین. نه پی پیامبری را می‌گیرند و نه پذیرای کردار جانشین پیامبری اند. نه غیب را باور دارند، و نه عیب را وامی‌گذارند. به شبهه ها کار می‌کنند و به راه شهوت ها می‌روند. معروف نزدشان چیزی است که خود آن را معروف شناسند و منکر آن است که خود آن را نپسندند. در مشکلات، خود را تکیه گاه شمارند، و در گشودن مهمّات به رأی خویش اعتماد دارند. گویی هر يك از آنان امام خویش است که در حکمی که می‌دهد چنان بیند که به استوارترین دستاویزها چنگ زده و محکمترین وسیله ها را به کار برده است!

بیان فوق شرح حال گروه یا جامعه ای خودبنیاد است که به درک و برداشت و فهم مستقل خویش متکی و غرّه است و نمی خواهد عقل و درک و فهم خویش را در معرض دریافت هدایتهای مصون از خطای وحی و حاملان وحی قرار دهد.

امیرالمؤمنین علیه السلام یکی از مأموریت های مهدی موعود ـ عجل الله تعالی فرجه الشریف ـ را پس از ظهور چنین ترسیم می کنند:

یعطف الهَوی علی الهُدی اِذ عَطفوا الهُدی علی الهَوی، و یَعطِف الـرّأیَ علی القُـرآن اِذ عَطفوا القرآنَ عَلی الـرّأی، ... و یَحیی مَیّت الکتاب و السّنه[17]

او هوا و هوس را به هدایت بر می گرداند آن گاه که مردم هدایت را تابع هوای نفس خویش قرار داده اند و رأی [و اندیشه خود بنیاد] را به قران بر می گرداند آن گاه که مردم قران را با رأی و اندیشه خویش تفسیر کردند... و آموزه های مرده و فراموش شده قران و سنت را [در هیاهوی خود بنیادی های معرفتی و اعتقادی] زنده می کند.

جمع بندی مقال اینکه نتیجه خودبنیادی معرفتی و اعتقادی جز به وادی تیه و سرگردانی رفتن در دنیا و آخرت ثمره ای ندارد:

امام باقر علیه السلام:

من دان الله بغیر سماع من صادق الزمه الله التیه یوم القیامة[18]

ـ هر کس براساس چیزی که از امام معصومی علیه السلام اخذ نکرده باشد، دین‌ورزی نماید، خداوند او را روز قیامت سرگردان و هلاك خواهد نمود.

در اینجا باید نکته ای را یاد آور شویم که بدترین نوع خود بنیادی معرفتی و اعتقادی آن است که کسی آرای شخصی و افکار خود یافته و بافته خویش را بر آیات و روایات تحمیل نماید و با تأویل و تفسیرهای بی مبنا و جعلی، سخن وحی و معصوم را منطبق با دیدگاه و عقیده خویش جلوه دهد.

و خلاصه آن که شیعه حقیقی پیوسته در پی مستند کردن اعتقاد و عمل و حب و بغض خویش به منابع اصیل دینی که همان ثقلین است می باشد و از پیروی اندیشه های ساخته و پرداخته بشری که پی در پی در مقام تخطئه و نفی و تکذیب یکدیگرند، بر حذر است و در تقرب به عالمان نیز مهمترین ملاکش میزان تقرب و تسلیم آن عالمان در برابر آموزه های قران و عترت است.

والحمد لله رب العالمین

پی‌نوشت‌ها:

۱- علل الشرایع، ص ۵۱
۲- علل الشرایع، ص ۹۵
۳ - کافی ج ۱ ص ۷۸
۴- عنکبوت/ ۴۳
۵- تحف‌العقول / ۵۷
۶- ابن شعبه حرّانی، تحف العقول/ ۲۸
۷- غرر الحکم/ ح۱۷۸۳
۸- همان/ ح۱۷۱۷
۹- بحارالانوار ۷۸/۷
۱۰ . وسائل الشیعة ج ۲۷ ص ۴۳
۱۱- حرّ عاملی، وسایل الشیعه۲۷/ ۵۰
۱۲- همان/۶۱
۱۳- همان/ ۴۲
۱۴- همان/ ۴۹
۱۵- همان/ ۵۰
۱۶ - نهج البلاغة خطبه ۸۹
۱۷ - نهج البلاغة خطبه ۱۳۸
۱۸ . وسائل الشیعة ج ۲۷ ص ۷۵

پژوهشی درباره ابن عربی ، عرفان و تصوف
www.ebnearabi.com

مقالات

- اسماءالله؛ اسکلت و ستون فقرات عرفان ابن عربی/ مرتضی رضوی
- دفاع از حدیث (۲)/ مهدی حسینیان
- سابقه نگارش و تدوین حدیث در تشیع/ شیخ حر عاملی
- سه فراز در باب ریاست، وکالت و وزارت زنان/ مهدی نصیری
- معنا و ماهیت دموکراسی/شهریار زرشناس

۱ مقاله

اسماء الله

اسکلت و ستون فقرات عرفان محیی الدین

مرتضی رضوی

آیت الله حاج شیخ مرتضی رضوی فرزند ارشد شیخ محمد حسین رضوی در ۲۶ دی‌ماه سال ۱۳۲۶ شمسی در خانواده‌ای فرهنگی، مذهبی و روحانی چشم به جهان گشود. پدر بزرگش مرحوم آیت الله حاج شیخ عباسقلی رضوی و جدش مرحوم آیت الله شیخ رضا قلی رضوی (اورموی) از فقهای برجسته زمان خود بودند.

مرتضی رضوی در اواخر سال ۱۳۴۰ پس ازتحصیل دوره ابتدایی و علوم مقدماتی به شهر مقدس قم عزیمت نمود و در محضر اساتید بزرگ به تحصیل علوم و معارف اسلامی‌پرداخت: دروس فلسفه و منطق را نزد بزرگانی چون انصاری شیرازی، شهید دکتر مفتح و استاد شهید مرتضی مطهری گذراند و فقه و مکاسب را در محضر آیت الله فاضل لنکرانی و آیت الله جعفر سبحانی و درس «خارج» را مدتی نزد آیت الله داماد، و آنگاه از کلاس درس خارج مرحوم آیت الله گلپایگانی و آیت الله ملکوتی بهره‌مند شد. رضوی پس از بازگشت از قم تا پیروزی انقلاب اسلامی‌ضمن فعالیتهای سیاسی، به تبلیغ معارف اسلامی‌و تدریس و تفسیر قرآن و نهج البلاغه در آذربایجان می‌پردازد. در سن ۱۹ سالگی کتاب «خلقت آدم و بحثی در تکامل» را با مقدمه شهید دکتر مفتح تحریر و به چاپ می‌رساند. وی در جوانی با امام خمینی (ره) و اهداف عدالت‌گستر ایشان آشنا شده و تا سال ۱۳۶۵ و خیزش نهضت اسلامی۱۸ بار توسط رژیم ستمشاهی دستگیر و در زندان انفرادی توأم با شکنجه حبس گردید. رضوی در اسفند ماه سال ۱۳۶۵مجدداً دستگیر و به عنوان اولین تبعیدی آذربایجان به شهر لار تبعید شد.

مرتضی رضوی در سال ۱۳۶۳ از سوی مردم تبریز به نمایندگی مجلس دوره دوم برگزیده شد. وی پس از نمایندگی مدتی مدیریت حوزه علمیه حضرت عبدالعظیم علیه السلام را در شهر ری بر عهده داشت و آنگاه به شهر مقدس قم مراجعت نمود.

تالیفات آیت الله مرتضی رضوی به۳۰ جلد کتاب و به بیش از صد مقاله درمطبوعات کثیرالانتشار می‌رسد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

خلقت آدم و بحثی در تکامل (۲ جلد)
مضارعه و مضاربه در اسلام
تصحیح جامع الشتات (۴جلد)
نقد مبانی حکمت متعالیه
محی الدین در آئینه فصوص (۲جلد)
حلقات (۵جلد)
مکتب در فرایند تهاجمات تاریخی
جامعه شناسی انقلاب مخملی در ایران
تفسیر هاشمیه (۱۰ جلد در دست چاپ)

ستون فقرات و اسکلت تصوف محیی‌الدین «اسماء الله» است. او اندام‌های تصوف خود را با شبکه‌ای از اسامی خدا می‌چیند. این اصل اساسی او است که ابتکار اوست و هیچ کسی در آن سهم و اشتراك ندارد. در مبانی و مسائل دیگر، نحله‌ها و فرقه‌ها و افراد دیگر نیز بحث کرده‌اند و مباحث محیی‌الدین در این مبانی و مسائل ابتکاری نیست، و بیشتر ماهیت «موضع‌گیری» یا گزینش یك باور و رد باور دیگر است، و دست بالا این که یك اصطلاح یا یك موضوع شناخته شده و معروف را به گونه ابتکاری برگزیده است.

اما «موضوع» قرار دادن اسماء الله و چرخانیدن همه مباحث به محور «اسماء» از هر جهت خاص او و مال اوست، کسی در میان مسلمانان تا آن روز بحثی را تحت عنوان «اسماء الله» مطرح نکرده بود. او این ابتکار را به شرح زیر انجام داد:

۱ـ برای اولین بار در میان مسلمانان اسماء الله را «موضوع» قرار داد.

۲ـ همه مباحث (خداشناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، شناخت رابطه خدا با جهان و بالعکس، شناخت رابطه انسان با خدا و بالعکس، معیارهای تفسیر قرآن، معیارهای برخورد با سنت و حدیث، نحوه نگرش به رابطه طریقت و شریعت و...) را به محور این «موضوع» چرخانید.

محیی‌الدین «موضوع» اسماء الله را طوری بر همه علوم و معارف، شمول داد که حتی یک مسئله کوچک نیز پیدا نمی‌شود که از زیر چتر این موضوع خارج باشد به حدی که باید گفت: دینی که او آورده، نامش دین «اسماءالله» است.

۳ـ محیی‌الدین این «موضوع» را طوری بر همه علوم و معارف، شمول داد که حتی یك مسئله کوچك نیز پیدا نمی‌شود که از زیر چتر این موضوع خارج باشد به حدی که باید گفت: دینی که او آورده، نامش دین «اسماءالله» است.

۴ـ این گزینش ابتکاری به او امکان داد تا هر آن چه را که می‌خواهد از ادیان مختلف، فلسفه‌های مختلف و نحله‌های مختلف، افکار افراد مختلف، گزینش کرده و در مکتب خود قرار دهد، زیرا گستره اسماء بس وسیع و به قول خودش بی‌نهایت است. محیی‌الدین این عمل خود را پنهان نمی‌کند، می‌گوید: عقد الخلائق فی الاله عقائداً و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوا: مردمان مختلف درباره خدا عقیده‌های مختلف داشتند، من به همه آن‌ها معتقد شدم.[1]

کسی که ابتدا یك اسکلتِ گسترده این چنینی را در نظر می‌گیرد می‌تواند هر باور کلی یا جزئی را به عنوان اندام‌های مختلف در بخشی از آن اسکلت قرار دهد.

محیی‌الدین برای این کار ابتکاری، با هیچ مشکل عرصه‌ای و مکانی روبه رو نبود؛ برای هر چیزی و هر ادعایی جایی داشت. مشکل او در عرصه مفاهیم عقلی بود که باورها در این عرصه، همدیگر را تهدید و دفع می‌کردند و تعارض‌ها، تضادها و تناقض‌ها، کار را برای او به شدت مشکل می‌کردند.

ابن عربی برای از بین برداشتن این سد عظیم، اندیشید، گشت، جستجو کرد، بالاخره آیه‌ای در قرآن یافت که می‌توانست آن را مستمسك قرار دهد و به وسیله آن این مانع بزرگ را از پیش‌روی خود، کنار بزند.

وی آیه ۷۵ سوره حدید «هو الاوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن» را دست‌آویز قرار داده، تناقض را نه تنها باطل ندانست بل آن را عین حقیقت و جان عرفان دانست. بدین روال، گستره مفاهیم ذهنی را گسترده‌تر، وسیع‌تر و به اصطلاح آزادتر از گستره اسکلت مذکور کرد.

نظر به این که اگر ذهن بشری، خود را از «تضاد» و «تناقض» آزاد کند، مصداق کاملِ «مطلق» می‌گردد و در هیچ حد و مرزی متوقف نمی‌شود، با هیچ تابلوی «عبور ممنوع» روبه‌رو نمی‌شود، هر مشکلی برای محیی‌الدین حل گشت و هر راهی و بی راهه‌ای برایش گشوده شد به طوری که هر بی راهه‌ای عین «حقیقت» گشت.

در آن اسکلت و چارت سازمانی که او برای خدا و اسامی خدا درست می‌کند، اصل وجود خدای بی نام و بی نشان در راس قرار دارد که آن را «مقام احدی» می‌نامد. این خدای بی نام و نشان، نه قابل درك است و نه قابل بحث، نه اسمی دارد و نه صفتی، «احد» یعنی: تك. در مقام پایین‌تر از او «الله» قرار دارد که همه اسماء در درون آن جای می‌گیرند با این که تعدادشان بی‌نهایت است. این خدا نامش «الله» است و آن را «مقام واحدی» می‌نامد. واحد، یعنی «یك».

احد که به معنی «تك» است، دو و سه ندارد، نافی دو و سه است. اما واحد می‌تواند دو و سه و دوم و سوم و... نیز داشته باشد؛ پس مقام احدی «مقام وحدت محضه» است اما «مقام واحدی» در عین واحد بودن می‌تواند کثیر هم باشد. پس خدا در «مقام واحدی» مصداق «وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت» است. این فرمول متناقض که خودش، خودش را نقض می‌کند، شاه کلید حل مشکلات و جان عرفان محیی‌الدین می‌شود.

عالم ذهن وسیع‌تر، گسترده‌تر و بی نهایت‌تر از هر چیز بی نهایت است، حتی می‌تواند یك خدای بی‌نهایت در کنار خدای بی نهایت، تصور کند. هر ناشدنی را شدنی، هرغیر ممکن را ممکن، و هر غلط را صحیح کند. تنها چیزی که ذهن را از این گونه یلگی و بی‌بند و باری‌ها و هرزگی ها باز می‌دارد، دو تابلوی «عبور ممنوع» است: تضاد و تناقض.

---
۱. فصوص، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، ج ۲ ص ۵.

www.ebnearabi.com

معنی زیبای آیه را در متن کتاب «محیی الدین در آیینه فصوص» آن جا که محیی‌الدین به آن متمسک می‌شود، از بیان امام صادق(ع) شرح داده‌ام. اما منشاء و اصل قضیه یعنی «موضوع قرار دادن اسماء» و چرخاندین همه مباحث کلی و جزئی به محور «اسماء» چیست و کجاست؟

کلام و مباحثات کلامی مسیحیت، از قرنها پیش از اسلام و چندین قرن پس از آمدن اسلام، همگی به محور «اسماء الله» بود. اما در مباحث کلامی مسلمانان «صفات الله» محور بود و کاری با اسماء الله نداشتند به طوری که مسیحیان کاری با صفات الله نداشتند. [۲]

یک مبادله همزمان: ابن عربی در سال ۱۲۴۰ میلادی از دنیا رفته و ابن میمون در سال ۱۲۰۴ میلادی وفات کرده است و هر دو اسپانیایی هستند. ابن میمون کتابی در «صفات الله» نوشت به نام «دلالة الحائرین». این کتاب به لاتین ترجمه شد و صفات الله در محافل فکری و علمی مسیحیان وارد شد و محور مباحث گشت.

محیی‌الدین نیز عنوان «اسماء الله» را از مسیحیت گرفت و وارد اسلام کرد و آن را محور همه مباحث قرار داد.

و این عین واقعیت است که ورود «صفات الله» به عرصه علمی مسیحیت، مسیحیت را تقویت کرد و تعالی بخشید و کمک سرنوشت سازی در تعدیل تثلیث مسیحیت برای مسیحیان کرد. و ورود «اسماء الله» به عنوان «موضوع بحث» به عرصه فکری مسلمانان، اسلام و مسلمانان را بیچاره کرد.

فرق ماهوی دو عنوان: چه فرق می‌کند مثلاً لفظ «قادر» را به عنوان «صفت خدا» موضوع بحث قرار بدهید یا به عنوان «اسم خدا»؟ فرق میان این دو به شرح زیر است:

۱ـ وقتی که «قادر» به عنوان «صفت» برگزیده می‌شود، در همان قدم اول، «توحید» مسلم شده است. همه اسماء و صفات تنها صفت‌های آن خدای واحد می‌شوند و جایی برای تثلیث یا کثرت درباره خدا نمی‌ماند، و جریان بحث نیز در بستر توحیدی پیش می‌رود.

اما اگر «قادر» به عنوان «اسم» برگزیده شود و تیتر بحث قرار گیرد ، نه تنها در جهت توحید نیست و بحث را در جهت و بستر توحید قرار نمی‌دهد و مانع از تثلیث و کثرت نیست بل که می‌تواند برای تثلیث و کثرت زمینه هم بدهد. همان طوری که محیی‌الدین هزاران الهه از اسماء درست می‌کند. مسیحیت به تثلیث مبتلا بود، ابن عربی اسلام را نه به تثلیث بل به «تکثیر» آن هم به قول خودش کثرت بی نهایت، مبتلا کرد.

۲ـ بازی با اسماء الله در تبدیل واقعیات به خیالات، و ترجیح دادن خیال بر تعقل، نه تنها مانعی ایجاد نمی‌کند بل برای یک مدعی بهانه هم می‌سازد.

۳ـ سلب و اثبات: خداشناسی با محور صفات، جریان بحث را به «تعریف سلبی» می‌کشاند؛ خدا درخت نیست، انسان نیست، آب نیست، کره نیست، کهکشان نیست، و... هر چه به ذهنت بیاید، خدا آن نیست، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد، لیس کمثله شیء و... که قرآن و اهل بیت (ع) همیشه خدا را با تعریف سلبی تعریف کرده‌اند؛ زیرا او خالق عقل و خالق ذهن و خالق معرّف و خالق تعریف است و «کیف یجری علیه ما هو اجراه».

اما خداشناسی به محور اسماء، جریان بحث را به «تعریف ایجابی» می‌کشاند. همه قضایا، گزاره‌ها، داوری‌ها، به «هست» ختم می‌شود و راه به «همه چیز خدا است» برای مدعی باز می‌شود.

۴ـ وقتی که بنای بحث بر اثبات و «هست‌ها» مبتنی می‌شود، شخص به جایی می‌رسد که نمی‌تواند هیچ چیزی را از خدا سلب کند و همین بستر و جریان است که ملاصدرا را به آن باور کاملاً نادرست رسانید که: «اعلم ان واجب الوجود کل الاشیاء ولایصح سلب شیء منه»؛ به حدّی که صدرا یک فصل در این ادعایش بحث کرده، سپس دلش آرام نگرفته، از نو فصل دیگر باز کرده، باز هم آرام نگشته، برای بار سوم در ضمن فصل دیگر به آن پرداخته است ـ که در کتاب «نقد مبانی حکمت متعالیه» شرح داده‌ام ـ لیکن اگر صدرا مانند همه مسلمانان بحث را در بستر صفات آغاز و انجام می‌داد، به این گرداب گرفتار نمی‌گشت.

> **مسیحیت به تثلیث مبتلا بود، ابن عربی اسلام را نه به تثلیث بل به «تکثیر»، آن هم به قول خودش کثرت بی نهایت، مبتلا کرد.**

۵ـ صفت هر چه باشد صفت است، نمی‌شود به آن شخصیت معین و جدای از موصوف، یا شخصیت متفاوت با موصوف، داد. اما با نیروی خیال می‌شود برای اسم یک شخصیت معین با آثار و نقش معین قایل شد. همان طور که محیی‌الدین و قیصری همیشه سخن از اعیان اسماء گفته‌اند وهرگز دیده نشده که صفات را دارای «اعیان» بدانند. شرح فارسی نیز در اواخر فصّ ادریسی ذیل عبارت «فالحلق خلق بهذا الوجه» محیی‌الدین، در پاورقی آورده است: «صفات را اعیانی نمی‌تواند باشد». او این سخن را از شرح قیصری صفحه ۴۹۱، گرفته است.

موضوع «اعیان ثابته» یک عالم خیالی است که محیی‌الدین آن را تصور و تصویر می‌کرد.

۶ـ اگر فرق ساده امّا دقیق، ظریف، ریز و موئین این دو روش را بشماریم، سر از صدها فرق بل سر از دو عرصه وسیع در می‌آورد که هر کدام ناقض و نافی دیگری است.

۲. در این باره رجوع کنید: «فلسفه علم کلام» و نفس هری اوسترین ـ ترجمه احمد آرام. و نیز: درآمدی به الهیات تطبیقی، سلیمانی اردستانی مبحث تاریخچه بحث اسماء و صفات.

پس بدین سیاق روشن می‌شود که محیی‌الدین چه کار بزرگی کرده است!؟ و چه قدر جریان فکر مسلمانان را وارونه کرده است. بلی او یك نابغه بود، نابغه ای بزرگ.

نکته: ارسطوئیان از قدیم برای خدا «تعریف اثباتی» گفته‌اند. اساساً فلسفه ارسطوئی ماهیتاً با «سلب» دمساز نیست. گویی عقل و ذهن انسان هرگز نباید متوجه مفاهیم سلبی بشود. در منطق، قضایای سلبیه بحث می‌شود، اما در فلسفه‌شان به ویژه در تعاریف، نقشی به قضایای سلبیه داده نمی‌شود و مفاهیم سلبیه بیشتر به عهده ذهن مخاطب گذاشته می‌شود که از عکوس قضایا استنباط کند.

اما واقعیت این است که هر «شناخت» دقیقاً به طور پنجاه پنجاه به وسیله «هست» و «نیست» انجام می‌یابد، و در مورد وجود خدا صددرصد سلبی می‌شود. و درباره افعال خدا باز در صد بالایی از سلب، کارساز است.

در آن «آشتی» معروف میان ارسطوئیان و صوفیان، که امروز صدرائیان نتیجه آن آشتی هستند، همین اثبات‌گرائی ارسطوئیسم نیز نقش داشت. فارابی در «فصوص الحکمه» قدم‌هایی به سوی تصوف برداشت و محیی‌الدین از حوزه تصوف به او پاسخ مثبت داد، و بالاخره «فصوص الحِکَم» را نوشت. و ملاصدرا به خیال خودش این آب و آتش را کاملاً به وحدت رسانید.

محیی‌الدین و پرستش اسماء: او هر کدام از اسمای خدا را یك «موجود معین» با تشخص و «شخصیت معین» می‌داند که هر کدام دارای دو نقش است:

۱ـ منشأ بخشی از کائنات، اوست.

۲ـ اداره بخشی از امورات کائنات با اوست.

و هر اسم خواهرانی دارد که زیر دست او کار می‌کنند که از این افاضات او در جلد اول کتاب «محیی الدین در آیینه فصوص» با عنوان «محیی‌الدین برای خدا چارت اداری درست می‌کند» یاد کردم.

ابن عربی حتی تصریح می‌کند که هیچ کدام از اسماء به حوزه کاری اسم دیگر، دخالت نمی‌کند؛ مثلاً می‌گوید، در قیامت نیز هر اسم به کار خود می‌پردازد و اسم «رحمان» می‌رود پیش اسم «منتقم» و از او می‌خواهد که از گناه مردم بگذرد و انتقام نگیرد.

محیی‌الدین همیشه تناقض را دوست می‌داشته است. در این جا نیز سخنش متناقض با اصل خودش است؛ مثلاً اگر «منتقم» انتقام نگیرد، نتیجه‌اش عین رحم می‌شود، یعنی منتقم کار رحمان را انجام می‌دهد. اگر می‌گفت اسم «شافع» به پیش «منتقم» می‌رود و از او می‌خواهد که مسئله را به عهده اسم «رحمان» بگذارد و رحمان رحم کند، دچار این تناقض نمی‌گشت.

سبك و روش ابن عربی طوری است که گویی دوست دارد آن قدر پای روی «بطلان تناقض» بگذارد تا فرمول «ام التناقض» یعنی «کثرت در عین وحدت، وحدت در عین کثرت» را در فکر خودآگاه و ناخودآگاه همگان به یك حقیقت مسلم تبدیل کند، و در مورد صدرائیان به راستی موفق شده است.

او می‌گوید هر اسم یك نقش، یك کار مخصوص دارد و اسم «الله» نیز خزانه دار همه آنهاست و به اصطلاح مسؤول تدارکات دیگر اسماء است. پس در این بین که همه کارها را این الهه‌ها انجام می‌دهند حتی خزانه‌دار هم معین است؛ پس خود خدا چه کار می‌کند؟ می‌گوید آن «مقام احدی» است و نباید حرفی در مورد آن زده شود. این جاست که محیی‌الدین با تخیلات شبیه استدلال، خدای ارسطوئیان را بهتر و بیش‌تر درك می‌کند که «لمیده بر سریر مصدریت و به تماشای صدور صادرها از خود مشغول است». اما ابن عربی مقام احدی را از این لمیدن و تماشا کردن نیز محروم می‌کند، حتی در این چارت، سمت ملکه فورمالیته انگلیس را نیز به او نمی‌دهد.

«الله» ـ مقام واحدی ـ دیگر الهه‌ها را با خود دارد و درست مانند نخست وزیر انگلستان با آن وزرا، مطابق چارت مشروح، کائنات را اداره می‌کند.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(ع) می‌گوید: اسامی خدا فقط اسم هستند نه موجودات متشخص با شخصیت معین. و از یك دیدگاه اساساً خدا اسم ندارد و چون بشر نمی‌تواند بدون نام و نام گذاری، فکر کند، لذا خدا برای خود اسم‌هایی را برگزیده است.

قال الرضا(ع): ... فلیس یحتاج ان یسمّی نفسه، ولکنّه اختار لنفسه اسماءً لغیره یدعوه بها، لانّه اذا لم یُدع باسمه لم یعرف[3]

«خداوند هیچ نیازی نداشت که خودش را با اسمی موسوم کند و لیکن اسم‌هایی را برای خود برگزید تا دیگران او را با آن اسم‌ها بخوانند. زیرا اگر با اسمی خوانده نشود، شناخته نمی‌شود.»

عن ابی عبدالله(ع) قال: من عبد بالتوّهم، فقد کفر، ومن عبد الاسم ولم یعبد المعنی، فقد کفر، ومن عبد الاسم و المعنی فقد اشرك[4]

امام صادق(ع) فرمود: هر کس خدا را به وسیله توهم پرستش کند به تحقیق کافر است و هر کس اسم خدا را پرستش کند بدون این که مراد از آن اسم را بپرستد به تحقیق کافر است و هرکس هم اسم و هم مراد از آن اسم (هر دو) را پرستش کند به تحقیق مشرك است.

یعنی باید تنها و فقط خود خدا پرستش شود.

سئلت ابا عبدالله (ع) عن اسماء الله عزّ ذکره، ... قال:... فمن عبدالاسم دون المعنی فقد کفر و لم یعبد شیئاً. و من عَبدَ الاسم و المعنی فقد کفر و عَبدَ اثنین. ومن عبد المعنی دون الاسم فذلك التوحید. فقال افهمت یا هشام؟ قال: قلت: زدنی. فقال: ان لله تبارك و تعالی تسعة و تسعین اسماً فلو کان الاسم هو المسمّی لکان کلّ اسم منها الهاً، و لکنّ الله معنی یُدلّ علیه بهذه الاسماء و کلّها غیره[5]

۳. بحار ج ۴ ص ۱۷۵

۴. بحار ج ۴ ص ۱۶۶

۵. بحار ج ۴ ص ۱۵۸

آنان را مردود می‌دانست و تصوف‌شان را (به اصطلاح) تصوف سنتی و کلاسیک نامید ـ شعارشان «مسمی جز یکی نیست ما اسما نهادیم» بود؛ یعنی هم اسماء خدا و هم همه اشیاء را، صرفاً اسم حساب می‌کردند و به «وحدت وجود» معتقد بودند اما ابن عربی در این باره نیز به فرمول «ام التناقض» معتقد است: «کثرت الهه‌ها در عین وحدتشان و وحدت الهه‌ها در عین کثرت‌شان»

رادیو معارف: ۸۳/۶/۱۰ : یك استاد می‌گفت: اسمی از اسماء خدا بر دیگر اسمائش حکومت می‌کند مثل «رحمان» یا مثل «الله».

منشأ این قبیل سخنان همین تخیلات محیی‌الدین است. بلی: این هم زئوس (ذئوس ـ ذیو ـ دیو ـ دِیو)؛ آریاییان قبل از آن که به ایران بیایند، خدایان متعددی داشتند که «دِیُو» خدای بزرگ‌شان بود. حرفی در زبان آنان بوده میان حرف «د» و «ذ» که بعدها در مواردی به «د»، و در مواردی دیگر به «ذ» تبدیل شد. هنوز هم در فارسی، هم «گنبد» گفته می‌شود و هم «گنبذ». آریاییان که به ایران آمدند، به محض ورود با دین توحیدی جاماسب رو به رو شدند و آن را پذیرفتند و از خیر الهه‌های متعدد به ویژه از خیر «دیو» گذشتند بل لفظ «دِیو» را به موجودات پلید نام گذاشتند، شد دیو. مثلاً دیو سپید. سپس دین جاماسب توسط همین آریاییان به میترائیزم و «مهر پرستی» ـ خورشید پرستی ـ تبدیل شد که زردشت به اصلاح آن مامور گشت.

آریاییانی که به اروپا رفتند و تقریباً همه جای اروپا را گرفتند تا آمدن دین مسیح یعنی حدود ۳۰۰۰ سال دیگر در همان «دیُوپرستی» ماندند که حرف «س» در لهجه یونانی به آن افزوده شد و «ذئوس» خوانده شد.

ابن عربی از نو، هم مسلمانان آریایی (مثل ایرانیان) و هم مسلمانان سامی (عرب) را به زئوس پرستی می‌کشاند، درست طابق النّعل بالنّعل.

فارابی در «فصوص الحکمه» قدم‌هایی به سوی تصوف برداشت و محیی‌الدین از حوزه تصوف به او پاسخ مثبت داد، و بالاخره «فصوص الحکم» را نوشت. و ملاصدرا به خیال خودش این آب و آتش را کاملاً به وحدت رسانید.

هشام بن حکم می‌گوید: از امام صادق(ع) از اسم‌های خدا پرسیدم، فرمود: کسی که اسم را بپرستد و مراد و معنی آن را نپرستد به تحقیق کافر است و در واقع چیزی را نپرستیده است. و کسی که هم اسم و هم مراد از آن را بپرستد کافر است، زیرا دو چیز را پرستیده است. و کسی که تنها مراد و معنی اسماء را بپرستد بدون پرستش اسم، پس این است توحید.

توجه: مقصود از لفظ «معنی» مفهوم ذهنی نیست. در عربی معنای لفظ «معنی» «ما قصد به» است.

از یك دیدگاه محیی‌الدین هم اسم‌ها را می‌پرستد و هم مسمی را و از دیدگاه دیگر ـ چون همه کارها را به الهه‌های اسماء می‌دهد و چیزی برای خود خدا باقی نمی‌گذارد ـ تنها اسم‌ها را می‌پرستد؛ گاه به صورت تك تك و گاه مجتمع الهه‌ها در اسم «الله» را که مقام واحدی است و گاهی آن را «مقام جمع» نیز می‌نامد.

صوفیان فارسی ـ که محیی‌الدین با نوآوری(!)هایش تصوف

در محضر میرزا جواد آقا ملکی تبریزی

عالم عامل، دانشمند متهجد، مرد تقوی، حاج میرزا جواد آقا تبریزی در رساله «لقاء الله» بر اساس عنوان «اسماء الله» سیر کرده است. آن مرحوم برای شخصیت دادن به «اسماء» به جمله «ملاء کل شیء» و «ملأت کل شیء» و نیز به یك حدیث ویژه تمسك فرموده‌اند. اینك ابتدا آن دو جمله بررسی و سپس به بررسی حدیث پرداخته می‌شود:

در بلد الامین (صفحه ۸۸۱) در ضمن دعا آمده است: بسلطانك الّذی علا کلّ شیء و بوجهك الباقی بعد فناء کلّ شیء و باسمائك الّتی ملأت ارکان کلّ شیء.

و در «مصباح کفعمی» (صفحه ۵۵۵)، و هم چنین در «مصباح المتهجد» شیخ طوسی و هم چنین در «اقبال» (صفحه ۷۰۶) به جای لفظ ملأت «غلبت» آمده است؛ بنابراین در سه منبع به صورت «و باسمائك التی غلبت ارکان کل شیء» و تنها در بلد الامین به صورت «و باسمائك التی ملأت کل شیء» آمده است.

ایشـان با توجه به لفظ «ملأت» تمایل می‌کنند که از این لفظ، «شـخصیت اسماء» را برداشـت کنند زیرا اگر اسماء فاقد شیئیت و شخصیت باشند، معنی ندارد که ارکان کل شیء را پر کنند. اما:

اولاً: لفـظ «ملأت» تنهـا در یکی از چهار متـن از متون آمده است.

ثانیاً: نظر به دقت و تخصص مرحوم شـیخ طوسـی، رجحان با لفظ «غلبت» است.

ثالثـاً: به فرض صحت لفظ «مـلأت» معنایش همان «غلبت» اسـت نه به معنی «پر کننده» ـ لغت: أملأ القوم: اقدرهم واغناهم ـ که همان معنی غالب است.

سـبک و روش ابـن عربـی طوری اسـت که گویی دوسـت دارد آن قدر پای روی «بطلان تناقـض» بگـذارد تـا فرمـول «ام التناقض» یعنـی «کثـرت در عیـن وحدت، وحـدت در عیـن کثرت» را در فکر خـودآگاه و ناخودآگاه همگان به یک حقیقت مسلم تبدیل کند، و در مورد صدرائیان به راستی موفق شده است.

همـان طور که در قـرآن «ملاء» به افرادی گفته شـده که بر سرنوشت جامعه و مردم غلبه دارند و مسلط هستند.

رابعاً: مطابق برداشـت این مرد بزرگ «قدس سـره» نیز اسماء خدا «ارکان» هر شیء را پر کرده و فرا گرفته‌اند، نه همه شیء را و این مناقض برداشت ایشان است.

و اگر بگوییم وقتی که ارکان را فرا گرفته و پرکنند، غیر ارکان را به طریق اولی می‌گیرند؛ اولاً: این یك بحث توحیدی و اصول دینی اسـت و مانند فقه نیست که جایی در آن برای قیاس اولویت باشد؛ زیـرا هدف در مباحث توحیدی نیل به حقیقت و واقع امر اسـت، بر خلاف تکالیف فرعی فقهی که بر تعبد مبتنی است.

ثانیاً: مقام، مقام دعا اسـت همراه با تشـریح دقایق توحیدی، به ویژه این متن مورد بحث که از جدّی‌ترین متون «تفصیلی» اسـت که به شـدت در مقام تفصیل و شـرح و بحث اسـت به حدی که تفصیلی‌تر و مشـروح‌تر از آن، متنی نداریم. پس نباید طوری اجمال در آن باشـد که نیاز به قیاس اولویت باشد که دقیقاً برخلاف روح و مقام خود کلام، می‌شـود و کاملاً برخلاف فصاحت و بلاغت است. بل مصداق یك «خبط بیانی» می‌گردد.

بنابراین معنای جمله چنین می‌شـود: و به اسماء تو که بر ارکان همه چیز غلبه و سلطه دارند.

در این معنی هیچ نیازی به قیاس اولویت نیسـت. سلطه و غلبه بر ارکان اشـیاء عین سلطه وغلبه بر فروعات آن‌ها هم هست، زیرا ممکن اسـت چیزی ارکان چیز دیگر را پر کند اما فروعات آن را پر نکند ولی امکان ندارد چیزی بر ارکان یك شی غلبه و سلطه داشته باشد اما بر فروع آن سلطه نداشته باشد.

كلمة الفصل: با صرف نظر از همه اشکالات فوق در خود همین جمله دقیقاً و به طور نصّ دو امر، دو چیز، در کنار هم ذکر شـده و مورد بحث هستند:

۱ـ پر کننده و فرا گیرنده: اسماء.

۲ـ پر شونده و فرا گرفته شده: کلّ اشیاء.

این تنصیص بر دوئیت و دوگانگی، ردّ است بر وحدت وجود. و پذیـرش «کثـرت در عیـن وحدت، وحـدت در عین کثرت» پذیـرش تعطیل عقل، بل عین ابطال عقـل و پذیرش صریح‌ترین تناقض است.

بـاز با صرف نظر از هر اشـکال اساسـی و پایـه‌ای که در این برداشـت هست، به وسـیله یك جمله آن هم مطابق یکی از چهار نسـخه نمی‌توان همه اصول مسلم اسـلام به ویژه اصول تشیع را کنار گذاشت.

در مقابـل این جملـه، آن همه آیات قـرآن و آن همه احادیث داریـم، از نهج البلاغه تا اصول کافـی و متون دیگر، لازمه ترجیح این جمله مشـکوك آن اسـت که همه قرآن و احادیث را تاویل بل تحریـف کنیم، همان طور که مـلا صدرا احادیث اصول کافی را به وضوح تحریف کرده است.

پرسـش: اگر جمله مذکور را به غلبه نیز معنی کنیم باز اسـماء دارای شخصیت می‌شوند شخصیت غالب بر ارکان کل شیء.

پاسـخ: همان طور که به شرح رفت، ما «اسم پرست» نیستیم. و نیز «هم اسـم و هم معنی پرسـت» هم نیسـتیم بل فقط معنی اسم را که خدا است می‌پرستیم ـ لغت: معنی: مراد؛ مراد از هر اسم خداست، خدای واحد. همان طور که گذشت.

هر اسـم صفتی از صفات خدا را به ما می‌شناساند و صفات خدا عین وجودش هسـتند؛ وقتی که گفته می‌شود «اسماء خدا بر همه چیز غالب است» یعنی خود خدا بر همه چیز غالب و مسلط است.

جمله دوم: و اسئلك باسمك الاحد الصّمد الذی ملاء ارکان کلّ شـیء و این نیز درسـت مانند جمله پیش: با همان شرح می‌باشد با این فرق که در آن اسـماء آمده و در این، یك اسـم. و معنی و مراد از هر اسـم و اسـماء خود خداسـت که غالب و مسلط است بر کل اشیاء.[۶]

علاوه بر آن چه بیان شـد، برداشت مذکور دقیقاً مصداق «فیمَ» اسـت که امام (ع) آن را رد کرده اسـت[۷] تا ما دچار این اشـتباه در برداشـت نشـویم که وقتی خدای صمد همه چیز را پر کرده باشد، پس در درون همه چیز به مصداق «ظرفیت» هست بل هم مصداق ظرفیت و هم مظروفیت!!

و جان مطلب این است که: ریشه این برداشت به فلسفه افلاطون

۶. بحار ج۵۹ ، ص ۳۶۰

۷. مع کلّ شـیء لا بمقارنة و غیر کلّ شـیء لا بمزایلة... و من قال فیم فقد ضمّنه ـ نهج البلاغه خطبه اول. عیون اخبار الرضا(ع) نیز از امام رضا(ع) آورده است، ص ۱۴۹.

(و مُثل او که اقتباس از الهه‌های یونان است) و به افسانه الهه‌های یونان باستان می‌رسد.

آخرین سـخن این که علاوه بر همه آن چه گذشـت، این گونه عبارات اساساً یا سند ندارند یا سندشان هیچ اعتباری ندارد.

و اما حدیث: مرحوم ملکی(ره) حدیث شـماره ۱ از باب «حدوث الاسـماء» کافی ج ۱، را آورده است که مجلسی نیز آن را در جلد ۴ بحار (ص ۶۶۱ ـ ۷۶۱) آورده است.

اینك سـند حدیث: علی بن محمد، عن صالح بن ابی حمّاد، عن الحسـین بن یزید، عن الحسـن بن علی بن ابی حمزة، عن ابراهیم بن عمر، عن ابی عبدالله(ع).

۱ـ علی بن محمد: هفت شـخص به این نام هسـتند که کلینی از آنها نقل کرده و می‌توانند در طبقه‌ای باشـند که از صالح بن ابی حماد روایت کنند: النوفلی ـ .. بن بندار ـ القاشانی ـ ... بن عبدالله قمـی ـ العلوی ـ ... بن شـیره ـ ... بن الزبیر کـه هیچ کدام توثیق نشده‌اند و علی بن محمد ابن شیره نکوهش هم شده است.

۲ـ صالح بن حمّاد: ملتبس، مورد نکوهش، ضعیف است.

۳ـ حسین بن یزید: در آخر عمر دچار غلوّ شده است.

نجاشـی گفته است روایتی که دالّ غلوّ او باشد، ندیده‌ام. اما باید گفت، همین حدیث مورد بحث ما عین غلوّ است.

۴ـ حسـن بن علی بن ابی‌حمزه سـالم بطائنـی: واقفی، کذّاب، ملعون، رجل سوء، واقف بن واقف، نامیده شده است.

۵ـ ابراهیم بن عمر: مشکوك، ضعیف جدّاً، معرفی شده است.

اعتماد بر چنین حدیثی آن هم در حساس‌ترین مسئله توحید (که لازمه‌اش تایید افسـانه الهه‌های یونان است)، سخت جای شگفت اسـت که مرحوم ملکی(ره) همه را مثل خود دانسته و توجه لازم را به سند حدیث نکرده است.

متن حدیث: متن حدیث نیز مضطرب اسـت به طوری که معنی روشـن ندارد و با همه احادیث ابواب «اسـماء الله» مخالف اسـت. مرحوم علامه مجلسی نسخه دیگری نقل می‌کند که در آن عبارت «وهو عزّوجلّ بالحروف غیر منعوت»[8] آمده است که در این صورت معنی سرتاسـر حدیث عوض می‌شـود و مطابق پیام احادیث دیگر می‌گردد.

مرحـوم علامـه طباطبایـی در پاورقی به این نسـخه اعتراض می‌کند و می‌گوید: این نسـخه از قبیل نقل به معنی است که برخی راویان به گمان خودشان برای اصلاح پیام حدیث آورده‌اند. علاوه بر این که جمله مذکور با دیگر فقرات حدیث سازگار نیست.

لیکـن اولاً: چرا آقای طباطبایی عدم رعایت راوی نسـخه مورد ادعای مجلسی را «احتمال» می‌دهد امّا راویان اصلی مذکور در سند حدیث را که نه احتمالاً بل قطعاً جای اشـکال هستند و برخی‌شان ملعون و کذاب هستند، اصلاً مورد توجه قرار نمی‌دهد؟!

ثانیـاً: مرحوم طباطبایی بدون این که کوچك‌ترین اطلاع از آن نسخه و راویان آن داشته باشد، راوی را متهم به عدم رعایت امانت می‌کند بل او را تحریف کننده حدیث معرفی می‌کند.

ثالثـاً: این که مرحوم طباطبایی می‌فرماید، این نسـخه با دیگر فقرات حدیث نمی‌سازند، از قضا بر عکس، زیرا جمله مذکور با «و» عاطفه جریان همه فقرات را در یك بستر واحد به راه می‌اندازد و از اضطراب متن حدیث به شدت می‌کاهد. علاقه‌مندان می‌توانند متن حدیث را در کافی و بحار مشاهده کنند.

فلسفه و عرفان قرآن و اهل بیت(ع) می‌گوید: اسـامی خدا فقط اسم هسـتند نه موجودات متشخص با شخصیت معین. و از یک دیدگاه اساسـاً خدا اسم ندارد و چون بشر نمی‌تواند بدون نام و نام گذاری، فکر کند لذا خدا برای خود اسم‌هایی را برگزیده است.

در جلـد اول محیی الدین در آیینه فصوص در مبحث «بزرگانی که رفتند و برگشـتند» ، عـرض کردم برخی از دانشـمندان ما در دو دوره علمی و فکری به سـر برده‌اند؛ مانند شـیخ بهائی و علامه طباطبائـی و... همان طور که اروپائیان در مورد ویتگنشـتاین او را دو شخصیت دانسـته و از او با «ویتگنشتاین اول» و «ویتگنشتاین دوم» تعبیـر می‌کنند، در موضوع بحث ما نیز علامه طباطبائی اول، این مطلب را نوشته است یعنی در وقتی که هنوز هانری کربن مامور غرب را از خود نرانده بود.

بـا این روایت، نمی‌تـوان درباره ۱۰ عدد گـردو در یك دعوای حقوقی، حکم داد تا چه رسد به توحید و اصول عقاید و خداشناسی. و این جای بسی تعجب است از برخی بزرگان‌مان.

برخـی از بزرگان گران قدر ما چرا آن همه حدیث‌های روشـن، واضح، مبین، و تبیان را نمی‌بینند و به این گونه روایت بی سـند یا با سـندی که در سلسـله‌اش افراد ملعون، کـذاب، واقف بن واقف، ضعیف و... هسـت، توجه می‌کنند؟! و شـگفت این که حدیث‌های همان باب را که دقیقاً و به طور وضوح در مقام رد «اسـم پرستی» آمده‌اند و رسـماً برای ردّ این توهم وارد شـده‌اند، هرگز مورد توجه قرار نمی‌دهند؛ حدیث‌هایی که تاکید دارند اسـامی خدا صرفاً اسم و نامگذاری محض هستند تا بندگان بتوانند در مورد خدا فهمی داشته باشند وگرنه اساساً خداوند اسمی ندارد.

---

۸. بحار، ج ۴ ص ۱۶۷.

مقاله ۲

دفاع از حدیث (۲)

استدلال بر نظریه حجیت و اعتبار خبر موثوق به

مهدی حسینیان

اشاره

در بخش اول مقاله دفاع از حدیث تفصیلا به این موضوع پرداخته شـد که در باره اعتبار احادیث دو نظر وجود دارد، یکی اعتبار حدیث به خاطر ثقه بودن راویان آن (خبر ثقه) و دیگری اعتبار حدیث به اعتبار مورد وثوق بودن مضمون و محتوای آن اگر چه راویان آن ثقه نباشـند (خبر موثوق به) . و در ادامه با ذکر نقل قولهای فراوان توضیح داده شد که نظر مشهور فقهای شیعه از صدر تا به امروز اعتبار حدیث موثوق به است و تنها تنی چند از عالمان متاخر و بویژه آیت الله خویی (ره) و برخی شاگردان ایشان از اعتبار خبر منحصرا ثقه دفاع می کنند. اکنون در مقاله حاضر مبانی اسـتدلالی نظر مشهور یعنی اعتبار خبر موثوق به تشریح می شود.

یکی از مباحث مهم و ضروری حوزه و مؤسسـه‌های پژوهشـی، مبحثِ اعتبار و حجیت روایات است. در زمان ما مبنای اعتبار تنها خبر ثقه که توسط حضرت آیة اللّه العظمی خوئی قدس سـره و برخی از شاگردانشان در حوزه منتشر شـده است، اعتبار اکثریت روایات را زیر سؤال برده است.

در حوزه و مؤسسـه‌های دینی پژوهشـی دیده می‌شود که بسـیاری از روایات را به دلیل اینکه برخی از رواتِ آن مهمل یا مجهول و یا مذموم هسـتند به کنار می‌نهند و دست از این روایات می‌شـویند و خود را از این میراث ارزشـمند محروم می‌سـازند. و این مبنا که مبنای اقلیت است، امروز گویا در حوزه مبنای اکثریت شده است. با اینکه اکثریت عالمان و محققان و فقیهان شـیعه در همه عصرها و نسـل‌ها بر مبنای اعتبار و حجیت خبر موثوق به هسـتند و بـرای آنها تنها وثاقت راوی حـرف اول و آخر را نمی‌زند بلکه وثاقت راوی یکی از راه‌های اعتباریابی روایت است و راه‌ها و قرائن بی‌شمار دیگری است که روایت را به اعتبار می‌رساند چراکه آن را موثوق به می‌سازد.

این مطلب نیز بر اغلب پوشـیده نیسـت که مبنای اقلیت چگونه روایات شیعه را از دم تیغ می‌گذراند و بر پایه آن سنگ بر روی سنگ بند نمی‌شود.

اکثریت عالمان و محققان و فقیهان شیعه در همه عصرها و نسل‌ها بر مبنـای اعتبار و حجیت خبر موثوق به هسـتند و بـرای آنها تنها وثاقت راوی حـرف اول و آخـر را نمی‌زنـد بلکه وثاقت راوی یکـی از راه‌های اعتباریابـی روایت اسـت و راه‌ها و قرائن بی‌شـمار دیگری اسـت که روایت را به اعتبار می‌رساند چراکه آن را موثوق به می‌سازد.

سـخن در این راسـتا فراوان اسـت و ما در مقالات گوناگون به این موضوع از زاویه‌های مختلف پرداخته‌ایم .

ما در این مقاله برآنیم که ساده و روان به حریم این موضوع مهم پا نهیم و استدلال‌های طرفین را مطرح سـازیم و از حوزویان در تأیید مبنای حق مدد گیریم. باشـد که این میراث بزرگ شـیعه و مجموعه‌های روایی ارزشمند ما از دستخوش حوادث مصون ماند و عالمان و محققان، همیشه و در همه موضوع‌ها از این میراث بهره‌مند گردند.

به نظر می‌رسـد مدرّسـان حوزه نقش مهمی در این راستا دارند و نباید از مبنای اکثریت عالمان و فقیهان شیعه غفلت ورزند و حداقل باید مبنای آنان را درست برای شاگردان مطرح سازند.

حجت الاسلام و المسلمین حاج شیخ مهدی حسینیان قمی در سال ۱۳۳۶ در شهر مقدس قم متولد شد. پدرش مرحوم حجت الاسـلام والمسلمین حاج شیخ محمد حسینیان (فضائلی) و مـادرش از خاندان علم و روحانیت صفایی حایری است .
وی در سـن ۱۳ سالگی تحصیل در حوزه را آغاز و در سـن ۱۹ سـالگی مقدمـات و سـطح را نزد اسـاتیدی چـون آیات مرحـوم علـی صفایی حایـری، ذهنی تهرانی، حاج شـیخ حسـن تهرانی، سـتوده، مقتدایی و آیـت الله العظمی‌سـبحانی به پایان رسـاند و درس خارج فقه و اصول را آغاز کرد.
حسـینیان پیـش از انقـلاب از دروس خارج فقـه و اصول آیت الله العظمی‌وحیـد خراسـانی بهـره مند گردید و با پیروزی انقلاب اسلامی‌با حضور در درس خـارج فقه و اصول یکـی از شـاگردان برجسـته امـام راحل و علامـه طباطبایی، آیت الله العظمی‌سـید محمد حسن مرتضوی لنگـرودی فرزند حضـرت آیت الله العظمی‌سـید مرتضـی مرتضـوی لنگرودی که از علمای بزرگ معاصر با آیـت الله العظمی‌بروجـردی بود، به مدت ۲۷ سـال از این عالم ربانی بهره‌های فـراوان علمـی‌و اخلاقی برد.
حجت الاسـلام و المسلمین مهدی حسـینیان تدریس چند دوره دروس سطح حوزه (ادبیات، رسائل، مکاسب و کفایة) و تفسیر قرآن و علوم حدیث و نیز تالیف و پژوهش کتب و بیش از پنجاه مقاله در زمینه مسـائل فقهی، اصولی، تفسیر و حدیث را در کارنامه علمی‌خود دارد. کتاب زخم خورشـید پیرامـون خطبه‌های حضـرت زهرا سـلام الله علیهـا از جملـه تالیفات اوست.

کسـانی که به مؤسسه‌ها سـری زده‌اند، می‌دانند که چگونه بر مبنای اقلیت، روایات شـیعه از اعتبار می‌افتد و طرد و نفی می‌گردد. راه عالمان شیعه در این زمینه نباید برای کسی مجهول باشد و این موضوع کوچك و کمی نیست که کسی از آن غفلت ورزد.

به کتاب‌های کسانی چون وحید بهبهانی‌قدس سره و شاگردانش چون سـید بحرالعلوم و میرزای قمی و دیگـران مراجعه کنید. پای سـخنان شهید اول‌ها بنشـینید و با مبنای آنان آشنا شوید، خواهید دید که اعتبار خبر موثوق به مبنای اکثریت قاطع عالمان و محققان و فقیهان شیعه است.

گفتنی است که بین این مبنی و مبنای برخی از اخباریون که همه روایات را معتبر می‌شناسند، بسیار فاصله است. این مبنا مبنای میانه اسـت و مبنای اخباریـون و مبنای اقلیت در دو طرف افراط و تفریط این مبنای میانه است (دقت گردد)

با ما همراه باشـید تا در بحث حجیت و اعتبار خبر واحد به این دو مبنای اقلیت و اکثریت نگاهی بیفکنیم.

ابتدا باید جایگاه بحث را شـناخت و موضوع سخن و گفت‌وگو را به دقت نشان داد، آنگاه به ادله طرفین پرداخت و حق را از باطل تمیز داد.

گفتنی است ما در راستای مطرح‌سازی مبنای اکثریت عالمان و فقیهان شیعه در مورد پذیرش روایات، در سه محور کار کرده‌ایم:

بخـش زیـادی از روایـات مـا متواتـر و یـا محفـوف بـه قرائـن قطعـی و یـا وثـوق و اطمینان شخصی آفرین است و بدین شکل بسـیاری از روایات ما اعتبار می‌یابد. و حتی می‌توان ادعا کرد که مجموعه روایات شیعه به استثنای معدودی از روایات چنین است.

۱. نقل اقوال

در این محور با نقل اقوال عالمان شـیعه، روشـن ساخته‌ایم که اکثریت فقیهان و عالمان شیعه بر مبنای اعتبار و حجیّت خبر موثوق به هسـتند نه تنها خبر ثقه که این محور را در مقاله قبلی در شماره اول سمات تشریح کردیم.

۲. استدلال بر مبنای اکثریت

در ایـن محور کـه موضوع این مقاله اسـت، از مبنای اکثریت دفاع می‌کنیم و بر آن اسـتدلال می‌نماییم و به دلایل مبنای اقلیت پاسخ می‌دهیم.

۳. قرائن وثوق‌آور و اعتبارآفرین و ارائه نمونه‌های آن

در این محور بر پایه مبنای اکثریّت از راه‌های اعتباریابی روایات و قرائن داخلی و خارجی آن گفت‌وگو می‌شود و نمونه‌هایی از روایات که بر پایه این قرائن اعتبار می‌یابد ارائه می‌گردد.

این محور نیز موضوع مقاله سوم ماست که جداگانه باید مطرح گردد.

با توجه به این سـه مقاله[1] و سـه محور توانسـته‌ایم از مبنای اکثریت به شکل کامل دفاع کنیم و اعتبار روایات شیعه را به اثبات برسانیم.

جایگاه بحث

روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. روایات متواتر

منظور روایاتی اسـت که با کثرت نقل برای شـنونده علم‌آور و یقین‌آفرین می‌گردد. این روایات به دلیل علم‌آفرینی حجّت و معتبر است و کسی در اعتبار روایات متواتر تشکیك ندارد.

۲. روایات غیر متواتر

این دسته از روایات به دسته‌های گوناگونی تقسیم می‌شود:

۱. روایاتی که محفوف به قرائن علم‌آفرین هستند

این دسـته از روایات باز به دلیل یقین آفرینی حجّت و معتبرند آن‌گونه کـه روایات متواتر اعتبار دارند، چون هـم روایات متواتر و هـم روایات غیر متواتر ولی محفوف به قرائن قطعی، برای مخاطب علم‌آفرین هستند و آنچه که علم بیافرینند حجّت و معتبر است چون علم حجّت و معتبر است.

۲. روایاتـی که وثوق شـخصی (و فعلی) به صـدور آن روایات داریم

وثوق شـخصی که همـان اطمینان اسـت و اطمینان نیز علم عرفی است، حجت و معتبر است و در اعتبار آن تردیدی نیست.

این سـه دسته از روایات اعتبار و حجیّت می‌یابند. دو دسته اوّل به دلیل علم‌آفرین بودنشـان و دسته سوّم به دلیل وثوق و اطمینان شخصی آفرین بودن.

هـم علم و یقین حجت و معتبر اسـت و هـم وثوق و اطمینان شـخصی چراکه وثوق و اطمینان شـخصی نیز ماننـد علم و یقین است.

بنابرایـن روایـات متواتر و روایـات محفوف بـه قرائن قطعی (علـم‌آور) و روایـات وثوق و اطمینان شـخصی آفرین، هر سـه از موضوع خبر واحد خارج هستند.

بحـث ما در خبـر واحد درباره روایاتی اسـت که نـه متواتر و نـه محفوف به قرائن قطعی و نه وثوق و اطمینان شـخصی آفرین باشد.

در این دسـته از روایات اسـت که گفته می‌شـود وثوق نوعی می‌آورد، یعنی اگرچه برای شـخص مـن وثوق‌آور و اطمینان‌بخش نبوده اسـت ولی نوعاً برای عقلا از این روایات وثوق به صدور پدید می‌آید و به عبارت دیگر، غالباً وثوق‌آور است.

در ایـن صورت اگر ما این دسـته از روایـات را حجت و معتبر بدانیم، قائل به حجیت خبر واحد هستیم .

در این محورِ خبر واحد است که دو مبنی دیده می‌شود:
۱. مبنای حجّیت خبر ثقه
۲. مبنای حجیت خبر موثوق به
بدین شکل تنها دو قسم خبر واحد می‌ماند.
۱. خبر واحدی که راوی آن وثاقت دارد یعنی راوی شرایط اعتبار را دارد.
۲. خبر واحدی که وثوق نوعی و غالبی به صدور آن هست، نوعاً وثوق‌آور است .

مبنای کسانی چون سید مرتضی ـ قدس سره ـ این است که خبر واحد حجت نیست ولی دیگران که به حجیت و اعتبار خبر واحد معتقدند، دو دسته می‌شوند: اکثریت و اقلیت

اقلیت بر این باور است که تنها خبر واحدی حجت است که راوی شرایط اعتبار را داشته باشد. ولی اکثریت می‌گوید: خبر واحد اگر وثوق به صدور آن پدید آمده و نوعاً وثوق‌آفرین بود، حجیت و اعتبار دارد. چه این وثوق به دلیل وثاقت راوی باشد و یا به دلیل قرائن داخلی و خارجی.

تا این جا روشن شد که موضوع خبر واحد تنها در دو قسم خلاصه می‌شود و این دو قسم، علم و اطمینان‌آفرین نیست و وثوق شخصی نمی‌آورد.

این دو قسم یا وثاقت راوی در آن لحاظ شده که نوعاً وثوق‌آور است. و یا اعم از وثاقت راوی و وثاقت به صدور خبر، چه به کمک قرائن داخلی و چه به کمک قرائن خارجی. بنابراین باید توجه داشت که روایاتی که اعتبار آن مورد بحث است، روایاتی نیست که متواتر و محفوف به قرائن قطعیه باشد و نیز روایاتی نیست که وثوق شخصی می‌آورد بلکه تنها روایاتی است که نوعاً و غالباً وثوق‌آفرین است و مورد اعتماد عقلاء است. منظور از خبر واحد چنین خبری است.

تا اینجا موضوع بحث و جایگاه سخن و اختلاف بین اکثریت و اقلیت روشن شد. هم اکنون به استدلال طرفین می‌پردازیم و دلایل اقلیت و اکثریت را مرور می‌کنیم.

گفتنی است بخش زیادی از روایات ما متواتر و یا محفوف به قرائن قطعی و یا وثوق و اطمینان شخصی آفرین است و بدین شکل بسیاری از روایات ما اعتبار می‌یابد. و حتی می‌توان ادعا کرد که مجموعه روایات شیعه به استثنای معدودی از روایات، چنین است.

در این زمینه اخباری‌ها ادّعای قطعیت مجموعه روایات کتب اربعه را دارند. ولی با نظریه ایشان موافقت نشده است اما اعتبار و حجیت روایات کتب اربعه از سوی بسیاری پذیرفته شده است. بنگرید به سخن مرحوم سید محمد کاظم یزدی‌قدس سره در حاشیه‌اش بر کتاب فرائد الاصول شیخ الانصاری‌قدس سره. ایشان پس از اینکه قطعیت صدور روایات کتب اربعه را از اخباری ها نمی‌پذیرد و وجوه ارائه شده از سوی آنان را برای اثبات قطعیت کافی نمی‌داند، می‌نویسد:

نعم لو استشهد بهذا الوجه و سائر الوجوه التی انهاها فی آخر الوسائل فی الفائدة الثامنة الی اثنین و عشرین علی کون هذه الاخبار قطعی الاعتبار لم یکن بعیداً مؤیّداً بشهادة اصحاب الکتب الاربعة فانّهم لم یودعوا فی کتبهم الا ما کان حجة بینهم و بین ربهم فلو کان خبر العادل المزکّی بتزکیة الکشی او النجاشی حجة لیس مطلق اخبار الکتب الاربعة قاصراً عن هذه المرتبة قطعاً بعد ان حکم اصحابها بصحتها.

آیا عقلاء، اگر راوی یک خبر ثقه و صادق و راستگو نبود، روایت او را بالکل نمی‌پذیرند یا آن که در مواردی که شواهد صدق داشته باشد روایت او را می‌پذیرند.

«آری اگر به این وجه و دیگر وجوهی که صاحب وسائل آنها را در فائدهٔ هشتم تا بیست و دو وجه رسانده، برای قطعیت اعتبار و حجیت این روایات استشهاد شود، بعید نیست که این حقیقت با شهادت و گواهی صاحبان کتب اربعه تأیید شود که می‌گویند در کتابهایشان تنها روایاتی را که بینهم و بین الله حجت و معتبر بوده است آورده‌اند و اگر بنا باشد روایت عادلی که از سوی کشی یا نجاشی موثّق شده حجت باشد، مجموعه روایات کتب اربعه ما از این مرتبه کمترنیست، با توجه به این که صاحبان این کتاب‌ها به صحّت روایات آنها گواهی داده‌اند.»

کلام شهید سید محمد باقر صدر

مجدداً پیش از ورود به ذکر استدلال‌های طرفین مناسب است کلام شهید محمد باقر صدر را از حلقه ثانی اصول ایشان بیاوریم تا روشن شود که مرکز اختلاف کجاست و جایگاه بحث درست مشخص گردد، گرچه به اجمال سعی شد که محل بحث و گفت‌وگو روشن شود.

ایشان تحت عنوان تحدید دائرة الحجیّة می‌نویسد:

«پس از اینکه حجیت و اعتبار خبر واحد ثابت گشت، سخن در محدوده اعتبار خبر واحد قرار می‌گیرد و تعیین این محدوده گاه به لحاظ صفات راوی است و گاه به لحاظ روایت. اما به لحاظ اول گزیده سخن در آن این است که: مدرک حجیت و اعتبار خبر واحد اگر مفهوم آیه نبأ باشد، می‌طلبد که خبر عادل حجیّت یابد و شامل خبر فاسق ثقه نمی‌شود ولی اگر مدرک حجیت و اعتبار خبر واحد بر اساس روایات و سیره باشد، شکی نیست که موضوع حجیت و اعتبار خبر ثقه است گرچه آن ثقه تنها در خبر دادن عادل باشد و در غیر این جهت عدالت نداشته باشد. تنها این است که وثاقت راوی گاه ملاک حجیت خبراست به گونه‌ای که موضوعیت دارد و

گاه وثاقت راوی ملاك حجیت خبر بر وجه طریقیت (و چون علت، وثوق غالبی به صدق و صحت نقل راوی است) می‌باشد.

سیره عقلاء به وثوق نوعی‌ای که به خبر پدید می‌آید اگر از ناحیه وثاقت راوی باشد به گفته حضرت آیةُ اللّه العظمی خوئی قدس سره اعتبار می‌دهند، حال سؤال ما این است که اگر خبری وثوق نوعی و غالبی آورد ولی نه از ناحیه وثاقت راوی بل به دلائل دیگر مانند توجه اصحاب به خبر ، خود متن خبر و قرائن دیگر، آیا عقلاء به چنین خبری اعتبار نمی‌دهند و پای‌بند آن نمی‌شوند؟

اگر ما وجه اول را استظهار کردیم باید که قائل به حجیت خبر ثقه بشویم (چون وثاقت راوی موضوعیت دارد) اگر چه اماره ای بر عکس در برابر وثاقت راوی باشد ولی اگر وجه دوم استظهار شود باید که خبر ثقه در چنین حالتی که اماره ای از این دست در برابرش وجود دارد از حجیت بیفتد. و بر این مبنی اگر عالمان پیشین ما از عمل به خبر ثقه‌ای اعراض و روگردانی کنند، این موجب سقوط آن خبر ثقه از حجیّت می‌شود (البته اگر احتمال اجتهاد در اعراض آنان وجود نداشته باشد، چون در این صورت اعراض آنان اماره ای بر وجود نقصی در نقل است.) و اما خبر غیر ثقه پس اگر اماره ای ظنی بر صدق آن نباشد، قطعاً حجت نیست و اگر امارات ظنی بر صدق آن باشد یا آن امارات اطمینان شخصی می‌آورد، در این صورت آن خبر حجت است، چون اطمینان آن‌گونه که گذشت حجت است. ولی اگر آن امارات ظنی اطمینان شخصی نیاورد در این صورت در مجموع این خبر دو نظر است و این دو نظر مبتنی است بر اینکه وثاقت راوی در باب حجیت خبر آیا ملاك حجیت است به گونه‌ای که موضوعیت دارد یا به این دلیل که وثاقت راوی سبب پدید آمدن وثوق غالب (و نوعی) به مضمون خبر است به گونه‌ای که هم سبب (وثاقت راوی) و هم مسبب (وثوق نوعی و غالبی به مضمون خبر) هر دو با هم در حجیت خبر نقش دارند و یا به این گونه که وثاقت راوی صرفاً معرّف و نشان دهنده همان وثوق غالبی و نوعی به مضمون خبر است. بدون اینکه وثاقت راوی با این عنوانش کوچك‌ترین نقش در حجیت خبر و ملاك آن داشته باشد. بنابر وجه اول و دوم، این خبر (که راویش ثقه نیست و امارات ظنی وی اطمینان شخصی آفرین نیست) حجت نخواهد بود. ولی بنابر احتمال سوم (که تنها ملاك وثوق غالبی و نوعی به مضمون خبر است) این خبر حجّت خواهد بود. و مسأله انجبار خبر ضعیف با عمل مشهور از قدمای عالمان بر این مبنا نفیاً و اثباتاً مبتنی است چون عمل مشهور فقیهان به روایتی از امارات صحت آن روایت است.»[2]

باید در بند بند عبارت شهید صدر دقت کرد چراکه ایشان حدوداً مبانی را با توجه کامل مطرح ساخته است و جای بحث و سخن را روشن کرده و نظریه‌های گوناگون را ارایه کرده، گرچه خود در اینجا توضیح نمی‌دهد که چه مبنایی را برگزیده است.

هم اکنون به استدلال‌های اقلیت و اکثریت می‌پردازیم.

دلیل اول

حضرت آیت الله العظمی خویی قدّس سرّه در کتاب مصباح الاصول پس از این نتیجه‌گیری که دلیل عمده در باب حجیّت و اعتبار خبر واحد سیره عقلائیة است می‌نویسد:

« و لا یخفی انّ مقتضی السیرة حجیة الصحیحة و الحسنة و الموثقة فانها قائمةً علی العمل بهذه الاقسام الثلاثة فاذا بلغ امر المولی الی عبده بنقل عادل او بنقل امامی ممدوح لم یظهر فسقه و لا عدالته او بنقل ثقة غیر امامی لا یکون العبد معذوراً فی مخالفة امر المولی فی نظر العقلاء نعم الخبر الضعیف خارج عن موضوع الحجیة لان العقلاء لا یعملون به یقیناً مع ان الشك فی قیام السیرة علی العمل به کاف فی الحکم بعدم حجیّته... فالمتبع فی توسعة موضوع الحجیة و ضیقه هی السیرة و قد تقدم انّ السیرة لم تقم علی العمل بخبر الضعیف نعم الخبر الموجب للوثوق و الاطمئنان الشخصی یجب العمل به و ان کان ضعیفاً فی نفسه و لیس ذلك لأجل حجیّة الخبر الضعیف بل لان الاطمینان المعبّر عنه بالعلم العادی حجة و ان کان حاصلاً ممّا لا یکون حجة فی نفسه کخبر الفاسق او خبر الصبی مثلاً».[3]

«و پنهان نیست که مفاد سیره عقلایی، حجیّت و اعتبار روایت صحیح و حسن و موثق است؛ چراکه سیره عقلایی بر پذیرش این سه قسم استوار است. بنابراین اگر دستور مولی به بنده‌اش توسط نقل یك فرد عادل و یا نقل شیعه‌ای که مدح شده و فسق و یا عدالتش تایید نشده و یا نقل فرد ثقه‌ای که شیعه نیست، برسد، این بنده در مخالفت با دستور مولایش از دیدگاه عقلا معذور نیست. بله خبر ضعیف از دایره موضوع حجیت و اعتبار بیرون است چراکه عقلا قطعاً به آن عمل نمی‌کنند به علاوه که شك و تردید در اینکه آیا سیره بر عمل به خبر ضعیف استوار است یا نه، برای عدم حجیت خبر ضعیف کافی است... بنابراین ملاك در گسترش موضوع حجیت خبر و یا محدودیت آن همان سیره عقلایی است و گذشت که سیره بر عدم عمل به خبر ضعیف استوار است. آری خبری که موجب اطمینان و وثوق شخصی شود، عمل به آن لازم است اگرچه خودش ضعیف باشد و این به دلیل حجیت خبر ضعیف نیست بلکه برای این است که اطمینان که بدان علم عادی گویند حجت است گرچه از خبری پدید آمده است که خودش حجّت نیست مانند خبر فاسق و یا خبر بچه.»

باز در جایی دیگر از کتاب مصباح الاصول می‌نویسد:

«انما الثابت – بسیرة العقلاء و بعض الآیات الشریفة و الروایات التی تقدم ذکرها – حجیّة خبر الثقة الذی یحصل الوثوق النوعی بوثاقة الراوی بمعنی کونه محترزاً عن الکذب لا حجیة خبر الضعیف الذی یحصل الوثوق النوعی بصدقه و مطابقته للواقع من عمل المشهور بل لا دلیل علی حجیة خبر الضعیف الذی یحصل منه الیقین النوعی بصدقه فی فرض عدم حصول الیقین الشخصی و لا الاطمئنان الشخصی. و بالجملة لابدّ فی حجیة الخبر امّا من الوثوق النوعی بوثاقة الراوی او الوثوق الشخصی بصدق الحدیث ومطابقته للواقع و لو من جهة عمل المشهور لامن جهة وثاقة الراوی و اما مع انتفاء کلا الامرین فلم یدل دلیل علی حجیّته ولو مع حصول الوثوق النوعی بل الیقین النوعی بصدقه».[۴]

«با سیره عقلاء و برخی از آیات شریف قرآنی و روایاتی که گذشت، تنها حجیت و اعتبار خبر ثقه ثابت می‌شود؛ همان چیزی که به دلیل وثاقت راوی آن وثوق نوعی بدان پدید می‌آید. و منظور از وثاقت همان پرهیز از دروغ است، نه حجیت و اعتبار خبر ضعیفی که وثوق نوعی به صدق آن خبر و تطابق آن با واقع، از راه عمل مشهور فقیهان به آن پدید آید، بلکه دلیلی بر حجیت خبر ضعیف نیست، همان خبری که یقین نوعی به صدق و درستی آن داشته باشیم در صورتی که یقین شخصی و یا اطمینان شخصی بدان پدید نیاید. و خلاصه اینکه ما برای حجیت و اعتبار خبر نیازمند یا وثوق نوعی‌ای هستیم که از راه وثاقت راوی پدید می‌آید و یا وثوق شخصی به صدق خبر و تطابق آن با واقع گرچه از راه عمل مشهور باشد نه از راه وثاقت راوی، ولی اگر هر دو امر منتفی بود دیگر دلیلی بر حجیت و اعتبار آن خبر نیست گرچه وثوق نوعی و یا یقین نوعی به صدق خبر پدید آید.»

از عبارات مرحوم آیت الله العظمی خوئی قدس سره چند نکته به دست می‌آید:

۱. مهم‌ترین و اساسی‌ترین دلیل در باب اعتبار و حجیت خبر واحد، همان سیره عقلایی است

۲. محدوده موضوع اعتبار و حجیت خبر واحد یعنی اینکه چه خبر واحدی حجت و معتبر است، با توجه به سیره عقلایی مشخّص و معین می‌گردد.

۳. خبر صحیح، حسن و موثق، با توجه به سیره عقلایی حجت و معتبر است

۴. خبر ضعیف اگر اطمینان شخصی بیاورد به دلیل اعتبار اطمینان شخصی حجت می‌شود.

۵. خبر ضعیف اگر اطمینان شخصی نیاورد دلیل اعتبار ندارد چون سیره عقلا قطعاً برعدم عمل به چنین خبری است.

پاسخ ما به دلیل اول

ما با چهار نکته اوّل ایشان موافق هستیم. همه بر این باورند که مهم‌ترین دلیل اعتبار خبر واحد، سیره عقلایی است و همه می‌پذیرند که برای تعیین موضوع اعتبار و حجیت باید در سیره تأمّل کرد و مفاد آن را دید و ما می‌پذیریم که خبر صحیح السند و خبر حسن و خبر موثق با همان اصطلاحی که در آنهاست، با توجه به سیره عقلایی اعتبار و حجیت می‌یابد.

و باز اینکه خبر ضعیف اگر اطمینان شخصی آورد، به دلیل اطمینان شخصی حجت ومعتبر است و مورد پذیرش همگان است. تنها این می‌ماند که چرا ایشان اعتبار و حجیت را از خبر ضعیفی که قرائن صدق دارد و نوعاً و غالباً وثوق آفرین است گرچه برای فردی به دلیلی وثوق شخصی نیاورد، باز می‌گیرد.

آیا عقلا اگر راوی یك خبر ثقه و صادق و راستگو نبود، روایت او را بالکل نمی‌پذیرند یا آن که در مواردی که شواهد صدق داشته باشد روایت او را می‌پذیرند.

دقت کنید سیره عقلاء به وثوق نوعی‌ای که به خبر پدید می‌آید اگر از ناحیه وثاقت راوی باشد به گفته حضرت آیة اللّه العظمی خوئی قدس سره اعتبار می‌دهند، حال سؤال ما این است که اگر خبری وثوق نوعی و غالبی آورد ولی نه از ناحیه وثاقت راوی بل به دلائل دیگر مانند توجه اصحاب به خبر ، خود متن خبر و قرائن دیگر، آیا عقلاء به چنین خبری اعتبار نمی‌دهند و پای‌بند آن نمی‌شوند؟

اینکه عقلاء به خبر راوی ثقه توجه می‌کنند، نه به خاطر خصوصیتی است که در وثاقت راوی نهفته است بل به دلیل وثوقی

اینکه عقلاء به خبر راوی ثقه توجه می‌کنند، نه به خاطر خصوصیتی است که در وثاقت راوی نهفته است بل به دلیل وثوقی است که از این ناحیه به مضمون خبر پدید می‌آید، در نتیجه اگر از جهات دیگر داخلی و خارجی این وثوق به مضمون خبر پدید آید، باز آن خبر را معتبر و حجت می‌دانند.

است که از این ناحیه به مضمون خبر پدید می‌آید، در نتیجه اگر از جهات دیگر داخلی و خارجی این وثوق به مضمون خبر پدید آید، باز آن خبر را معتبر و حجت می‌دانند.

ایشان باید اثبات کند که وثاقت راوی برای عقلا موضوعیت دارد در حالی که ما برای وثاقت راوی طریقیت قائل هستیم. وثاقت راوی راهی است به وثوق به مفاد خبر و اگر از طریق دیگری وثوق به مفاد خبر پدید آید، آن خبر اعتبار می‌یابد. وثاقت راوی به عنوان یکی از راهها ست و خصوصیّت و موضوعیت ندارد؛ نه تمام موضوع است و نه جزء موضوع .

محقق حلی در مقدمه معتبر فرموده است که:

« و اقتصر بعض عن هذا الافراط فقال: كلّ سـليم السند يعمل به و ما علم انّ الكاذب قد يصدق و الفاسق قد يصدق و لم يتنبه انّ ذلك طعن فی علماء الشـيعة و قدح فی المذهب اذ لا مصنف و هو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر الواحد المعدّل.»[5]

«و برخـی از این افـراط (پذیرش هر خبر) فاصله گرفته و گفته که هر خبری که سـندش سالم باشد بدان عمل می‌شود و ندانسته که دروغگو گاه راسـت می‌گوید و فاسـق نیز گاه راست می‌گوید و متوجه نشده که این سخنش طعنی بر عالمان شیعه و موجب آسیب مذهب می‌شود، زیرا عالم و نویسنده‌ای نیست که گاه به خبر کسی که جرح شـده عمل می کند، آن‌گونه که به خبر کسـی که تعدیل شده عمل می‌کند.»

و صاحب کفایه نیز در حاشـیه بر رسـائل شیخ انصاری ص ۷۰ می‌نویسد:

« و لا يخفـی ظهور هذه الطّائفة فی انّ اعتبار هذا الوصف فی المخبـر، انّما هو لأجل حصول الوثوق بالصّدور، ففی الحقيقة يكون العبرة به، لا بها، فلو حصل من غيرها يكون مثله فی الاعتبار. و من المعلوم عدم انحصار أسـباب الوثوق بالصّدور بوثاقة الراوی، بل هی يكون فی الاخبار المدوّنة فی الكتب المعتبرة، سـيّما الكتب الأربعة الّتـی عليها المدار فـی الأعصار و الأمصار، و مـا يحذو حذوها فی الاعتبار كثيرة جدّاً:

منهـا: وجود الخبر فی غير واحد مـن الأصول المعتبرة المتداولة فی الأعصار السّابقة.

و منها: تكرّره و لو فی أصل واحد بطرق مختلفة و أسانيد عديدة معتبرة.

و منهـا: وجوده فی أصل معروف الانتسـاب إلی من أجمع علی تصديقه، كزرارة و نظرائه و علی تصحيح ما يصحّ عنه، كـسنوان بن يحيی و أمثاله.

و منها: كونه مأخوذاً من الكتب الّتی شاع بين السّلف، الوثوق بها و الاعتماد عليها، و لو لم يكن مؤلّفوها من الإماميّة.

إلـی غير ذلك ممّا لا يخلو عن أكثرها الكتب الّتی ألّفت ليكون مرجعاً للأنام فی الأحكام.»[6]

ظهور این دسـته از روایات در اینکـه اعتبار این وصف در راوی تنها به دلیل وثوقی اسـت که پدید می‌آید، بسـیار روشن است. در حقیقـت ملاک و ارزش برای همان وثوق اسـت نه وثاقت راوی. و روشـن اسـت که اسـباب وثوق به صدور منحصر در وثاقت راوی نیست بلکه سبب‌های پدید آورنده وثوق به صدور در روایاتی که در کتب معتبر آمده جداً فراوان است . به ویژه کتب اربعه‌ای که در هر جا و هر زمان محور اسـت و نیز کتابهای روایی مشابه دیگر. سپس مرحوم آخوند تعدادی از آنها را می‌شمارد.

مرحـوم آیت الله العظمی آقا ضیاء عراقی قدس سـره در نهایة الافکار می‌نویسد:

قائلان به وثاقت راوی باید اثبات کنند که وثاقت راوی برای عقلا موضوعیت دارد در حالـی کـه ما برای وثاقت راوی طریقیت قائل هسـتیم. وثاقت راوی راهـی اسـت به وثوق به مفاد خبر و اگر از طریـق دیگری وثوق به مفاد خبر پدید آید، آن خبر اعتبار می‌یابد. وثاقت راوی به عنوان یکی از راه‌هاسـت و خصوصیّت و موضوعیت ندارد؛ نه تمام موضوع است و نه جزء موضوع .

« ...و حيـث انّ التحقيـق هـو الاحتمـال الرابـع و هو كـون مدار الحجيّة علی مجـرد الوثوق النوعی بالصـدور ولو من الخـارج من دون اناطـة بعدم قيام الظـن الفعلی علی الخلاف كما تقدم فی مبحث حجيّة خبر الواحد...»[7]

ایشـان مبانی حجیت روایت را مـی‌آورد و آنگاه مبنای چهارم را که در بالا اشاره شد می‌پذیرد .

مرحوم آیت الله العظمی حاج شـیخ محمد حسین نائینی قدس سره در فوائد الاصول، می‌نویسد:

« لانّه يكفی لاثبات حجيّة الخبر الموثوق به ما تقدم من الادلة و عمدتها الطريقة العقلائية مع عدم ردع الشارع عنها»[8]

«برای اثبات حجیّت خبر موثوق به، ادلّه گذشـته که عمده اش سیره عقلائیه بود با ضمیمهٔ عدم ردع شارع از آن کافی است.»

آیت الله العظمی سـید محمّد کاظم یزدی قدس سره در حاشیه بر فرائد الاصول می‌نویسد:

« و هذا المبنی قویّ عندنا بالنسـبة الی حجية اخبار الآحاد فان بنـاء العقلاء علی الاعتماد علی الظواهر الموجبة للظن النوعی ما لم يقم الظن الشـخصی و كذلك الادلة الدالة علی حجية اخبار الآحاد بالخصوص من الاجماع و السـيرة و الاخبار لا تدل الاّ علی حجية الاخبـار المظنون الصدور بالظن النوعی ما لم يقم الظن الشـخصی علی عدم صدورها بالخصوص...»[9]

«ایـن مبنی در ارتباط با حجیـت و اعتبار خبر واحد نزد ما قوی اسـت چراکه سیره عقلا بر اعتماد به ظواهری است که موجب ظن نوعی شـود مادامی که ظن شخصی در کار نباشد. و نیز ادله‌ای که به شـکل خاصی بر حجیت و اعتبار خبر واحد دلالت می‌کند مانند اجماع، سـیره عقلا و روایات و اینها جز بر حجیت روایاتی که ظن نوعی به صدور آنها اسـت دلالت نمی‌کند، مادامی که ظن شخصی بر عدم صدور آنها به طور خاص قائم نشود.»

محقق همدانی‌قدس سره در مصباح الفقیه می‌نویسد:

« اذ ليـس المدار عندنا فـی جواز العمل بالروايـة علی اتصافها بالصحـة المصطلحة... بل المدار علی وثاقة الراوی او الوثوق بصدور الروايـة و ان كان بواسـطة القرائـن الخارجية التـی عمدتها كونها

مدونة فی الکتب الأربعة او مأخوذة من الاصول المعتبرة مع اعتناء الأصحاب بها و عدم اعراضهم عنها...»[10]

«ملاك نزد ما در جواز عمل به روایت، اتصّاف روایت به صحت اصطلاحی نیست بلکه ملاك وثاقت راوی و یا وثوق به صدور روایت است گرچه این از راه قرائن خارجی پدید آید که مهم‌ترین قرائن همان حضور روایت است در کتب اربعه و یا کتاب‌هایی که از اصول معتبر گرفته شده باشد. به علاوه توجّه اصحاب به آن روایات و عدم اعراض از آنها.»

وحید بهبهانی‌قدس سره نیز در این زمینه گفته‌های روشنگری دارد. وی در الفوائد الحائرية می‌نویسد:

« ...اذ عمل الشیعة باخبار غیر العدول اضعاف عملهم بأخبار العدول...»[11]

«عمل شیعه به اخبار غیر عدول، چند برابر عملشان به اخبار عدول است.»

و نیز:

« و کون العدالة شرطاً ان کان من قول الأصحاب فقد عرفت الاتّفاق علی العمل بغیر الصحیح ایضاً بل ضعیفهم اضعاف صحیحهم الی غیر ذلك ممّا اشرت و ان کان من ظاهر اطلاق کلام البعض فی کتب الاصول فالظاهر لایقاوم المحسوس بالبداهة.»[12]

«واما شرط بودن عدالت اگر به دلیل گفته اصحاب است که دانستی اتفاق بر عمل به خبر غیر صحیح ثابت است بلکه خبرهای ضعیفشان چند برابر خبر صحیح شان است و اگر این ادّعا را بر پایه ظاهراطلاق کلام بعضی از اعلاء در اصول می کنی، باید بدانی که ظاهر کلام آنان تاب مقاومت در برابر حقیقت ملموس و محسوس و بدیهی را ندارد.»

حضرت آیت الله العظمی سبحانی دام ظله در الموجز فی الاصول می‌نویسد:

« لکن الامعان فیها و فی السیرة العقلائیة – التی یأتی ذکرها – یعرب عن انّ العنایة بوثاقة الراوی فی الموضوع لکونها طریقاً الی الاطمینان بصدوره من المعصوم و لذلك لو کان الراوی ثقة ولکن دلت القرائن المفیده علی خطئه و اشتباهه لما اعتبره العقلاء حجة و هذه یشکل قرینة علی ان العبرة فی الواقع بالوثوق بالصدور لا علی وثاقة الراوی و الاعتماد علیها لأجل استلزامها الوثوق بالصدور غالباً.»[13]

«لکن دقت در روایات و نیز در سیره عقلاء که در آینده از آن یاد می کنیم، آشکار می سازد که توجه به وثاقت روای در محل بحث به این دلیل است که وثاقت راوی راهی به سوی اطمینان به صدور روایت از معصوم است و روی همین جهت، اگر راوی ثقه باشد ولی قرائن کافی بر خطا و اشتباه راوی دلالت کند، عقلاء آن خبر را حجّت نمی بینند و این خود قرینه ای است بر اینکه ملاک در واقع وثوق، به صدور خبر است نه وثاقت راوی و تکیه بر وثاقت راوی تنها به دلیل تلازم غالبی آن با وثوق به صدور است.»

گفتنی است حضرت آیت الله العظمی خوئی قدس سره که از سران این اقلیت است و امروز حوزه بر پایه نظریه ایشان بسیار متمایل به مبنای اقلیت شده است، در تقریراتی که حضرت آیت اللّه حاج شیخ حسن صافی اصفهانی‌قدس سره از دوره دوّم درس اصول ایشان نوشته، دقیقاً نظریه اکثریت را می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که معلوم می‌شود ایشان در دوره‌های نخستین درس خارج طرفدار نظریّه اکثریت و استادان خود بوده است.

بدین شکل لازم است متن بیان ایشان را از تقریرات دوره دوم درسشان در اینجا بیاوریم:

« و أمّا المقدّمة الثانیة – و هو انسداد باب العلم و العلمیّ – فهی تامّة بالنسبة إلی العلم، و لا ینبغی الریب فیها، و أمّا بالإضافة إلی العلمیّ فتمامیّتها تتوقّف علی أحد أمرین علی سبیل منع الخلوّ، و هما: عدم حجّیّة الأخبار سنداً أو ظهوراً. و بعبارة أخری: انسداد باب العلمی منوط بالخدشة فی حجّیّة الأخبار الموثوق الصدور إمّا فی سندها أو ظهورها. و قد عرفت من الأدلّة السابقة من الآیات و الروایات و السیرة أنّه لا سبیل إلی الخدشة فی السند.أمّا فی دلالتها: فقد أنکرها المحقّق القمیّ – قدّس سرّه – نظرا إلی أنّ الظهورات تختصّ بمن قصد إفهامه و قد مرّ أنّه علی فرض تسلیمه و عدم حجّیّة الظواهر لمن لم یقصد إفهامه لا یمکن إنکار حجّیّة ظواهر الأخبار لنا، فإنّا مقصودون بالإفهام، لأنّ الراوی الأوّل الّذی سمع من الإمام کان مقصودا بالإفهام، و الراوی الثانی کان مقصودا بالإفهام للراوی الأوّل، و الراوی الثالث کان مقصودا بالإفهام للراوی الثانی و هکذا إلی أن تصل النوبة إلی أرباب الکتب المعتبرة، کالصدوق و الکلینی و غیرهما، و المقصود بالإفهام لهؤلاء هو کلّ من راجع کتبهم، فنحن أیضا مقصودون بالإفهام کمن یتحمّل الروایة من الإمام علیه السلام، فلا ریب فی حجّیّة الأخبار الموثوق الصدور لنا، و لا مجال للخدشة فیها لا سندا و لا ظهورا، و بعد ذلك لا وجه لدعوی انسداد باب العلمی، لانحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار من التکالیف.»

« فالعمدة هو سادس الوجوه، و هو: جریان سیرة العقلاء فیما

محقق همدانی: ملاک نزد ما در جواز عمل به روایت، اتصّاف روایت به صحت اصطلاحی نیست بلکه ملاک وثاقت راوی و یا وثوق به صدور روایت است گرچه این از راه قرائن خارجی پدید آید که مهم‌ترین قرائن همان حضور روایت است در کتب اربعه و یا کتاب‌هایی که از اصول معتبر گرفته شده باشد. به علاوه توجّه اصحاب به آن روایات و عدم اعراض از آنها.

يرجع إلـى أمور دنياهم و عقباهم على العمل بالخبر المفيد للوثوق، و لا ريـب و لا كلام فـي حجيّة هذه السيرة طبعا لو لاردع الشارع عنه، إذ الشارع رئيس العقلاء، فإذا رأى أنّهم يعاملون مع الخبر المفيد للوثـوق معاملـة الخبـر المقطوع الصـدور و يعتنون بـه كالاعتناء بذلك، فلو لـم تكن هذه الطريقة مرضيّة له، فعليه أن يردعهم و يشـدّد النكير على طريقتهم و يمنع أشـدّ المنع عن سـيرتهم، كما فعل فى القياس حيث بلغت الروايات الـواردة فى المنع عـن العمل بالقياس إلى خمسـمائة رواية، بل لا بـدّ و أن يكون المنع عن العمل بالخبـر الواحد الموجب للاطمئنان بمراتب أشـدّ مـن المنع عن العمل بالقيـاس، لأنّ اعتناءهم بالخبر المفيد للوثوق أكثر و أشدّ بمراتب من اعتنائهم بالقياس، فإذا لم يردع الشارع عن مثل هذه السيرة، نستكشف منه رضاه بذلك.»

« فظهـر من جميع ما ذكرنـا أنّ دلالة بعض الآيات و الأخبار و السـيرة العقلائيّة على حجيّة الخبر الموثـوق الصدور تامّة غير قابلة للإنكار.»

این گفته های اعلام گرچه برخی در مورد سیره بود و برخی در مورد روایات، ولی در هر دو مورد گویای آن است که خبر موثوق به حجت است و وثاقت راوی موضوعیت ندارد.

خوانندگان گرامی اگر کمی دقت کنند می‌یابند که حق با تعمیم سـیره است و هرگز چنین نیسـت که عقلاء تنها به خبر ثقه عمل کنند و اگر خبری، با قرائن موثوق به شـد، مورد عمل نباشـد و در برابر حضرت آیة العظمی خوئی، این دسته از عالمان هستند که مفاد سیره را بر پایه اعتبار خبر موثوق به می‌دانند.

گفته‌های عالمانی چون محقق نائینی و آقا ضیاء عراقی و دیگران را به وضوح مشـاهده کردید و جداً انسـان شگفت زده می‌شود که چگونه حضرت آیت الله العظمی خویی قدّس سـره مفاد سیره را در خصوص خبر ثقه محدود می‌کنند.

مـا در پایان این بخش ضروری می‌دانیم اشـاره کنیم که در تاریخ، ملاك اعتبار یك نقل تاریخی تنها صحّت سـند نیست بلکه نقل تاریخی هنگامی که در کتاب معتبر تاریخی باشـد و از سـوی یك تاریخ نگار معتبر مطرح گردد اعتبار می‌یابد؛

به علاوه با جمع‌آوری قرائن، یك نقل تاریخی به اثبات می‌رسد. البته در هنگام تعارض وضعیت سخت می‌شود و باید در مقام ترجیح کار کرد.

با این توجه روشـن می‌گردد که سیره عقلا در باب اعتبار یك نقل و روایت چیسـت؟ آیا صرفاً صحت سـندی کار را تمام می‌کند یا اعتبار یك نقل و روایت تنها به صحّت سـندی نیست و راه‌های اعتباریابی یك نقل و روایت، فراتر از صحّت سندی است.

در تاریـخ، مـلاک اعتبار یک نقـل تاریخی تنها صحّت سـند نیسـت بلکه نقل تاریخـی هنگامی که در کتاب معتبر تاریخی باشـد و از سـوی یک تاریخ نگار معتبر مطرح گردد اعتبار می‌یابد؛ به علاوه با جمع‌آوری قرائن، یک نقل تاریخی به اثبات می‌رسد.

دلیل دوم

روایاتی که خبر ثقه را معتبر می‌کند، سـیره عقلاء را بر پذیرش مطلق خبر موثوق به محدود می‌سازد.

گرچه سـیره عقلاء مطلق اسـت ولی با توجه بـه اینکه برخی روایـات خبـر ثقه را حجت می دانند، این روایات رادع از آن سـیره می‌شود و حجیت و اعتبار منحصر به خبر ثقه می‌شود .

پاسخ ما به دلیل دوّم

اگر سیره عقلایی نسبت به خبر موثوق به تعمیم داشته باشد که دارد، حجیت و اعتبار خبر موثوق به بر اسـاس سیره عقلایی اثبات می‌شـود و هرگز حجیت خبر ثقه که از روایات به دست آمده، نافی اعتبار خبر موثوق به نیست.

فرضـاً اگر روایـات ما خبر ثقه خاصّی را حجت سـازد، آیا این روایـات می‌تواند حجیت خبر ثقه را محدود سـازد؟ نـه، بلکه مفاد روایات، اعتبار و حجیت خبر ثقه خاصی می‌شود و مفاد سیره حجیت و اعتبار مطلق خبر ثقه و این دو با هم تنافی ندارند گویا که مثبتین هسـتند. بگذریم که ممکن اسـت کسی از روایات ، اعتبار خبر ثقه را به عنوان اینکه وثوق‌آور اسـت بفهمد و بتواند این پرش را داشته باشد که هرخبر موثوق به حجّت و معتبر است و خبر ثقه خصوصیت ندارد.

در هر صورت اگر ما دو دلیل داشته باشیم که یك دلیل، مطلق خبر موثوق به را حجت سـازد و دلیل دیگر خبر موثوق به‌ای که از راه وثاقت راوی به آن وثوق پدید آمده باشـد، آیا دلیل دوم مانع از پذیرش دلیل اول است؟ هرگز چنین نیست زیرا دلیل اوّل دائره‌اش وسـیع‌تر و محدوده اثباتش گسترده‌تر اسـت و دلیل دوم دائره‌اش محدودتر و هر کدام در اثبات مفاد خویش توانا هستند.

استبعاد اوّل

در ایـن زمینه اسـتبعادی نیز دیده می‌شـود و آن اینکه اگر بنا باشد خبر موثوق به از هر راهی که این وثوق نوعی پدید آید، حجت باشد، ضابط مشخصی نمی‌توان برای حجیت به دست داد، در حالی که نظریه حجیت خبر ثقه ضابط معیّن و مشخصی دارد. اگر راویان خبر ثقه باشـند یعنی در رجال توثیق شده باشند، خبر اعتبار می‌یابد وگرنه، اعتبار نمی‌یابد.

در رابطه با این استبعاد گفتنی است که حجیت خبر موثوق به نیز ملاك روشنی دارد به این شکل که هر خبری که برای عقلاء نوعاً وثوق‌آور باشد اعتبار دارد و ملاك اعتبار آن، پدید آمدن وثوق نوعی بدان است و اینکه راه‌های پدیدآورنده وثوق نوعی، گوناگون و گسترده است، مشکلی در این راه پدید نمی‌آورد. البته می‌پذیریم که این تخصص بیشتری را می‌طلبد؛ باید شرایط خبر را دید و زمینه‌های آن را بررسی کرد و هماهنگی آن را با دیگر روایات سنجید و برخورد شاگردان بلاواسطه و مع الواسطه امامان را با روایت مورد مطالعه قرار داد و چیزهای دیگری از این دست و به صرف ثقه بودن و نبودن راوی اکتفا نکرد.

اگر آسانی اجرای یك نظریه ملاك درستی نظریه‌ای باشد، باید بسیاری از نظریه‌های علمی را از دور خارج کرد.

استبعاد دوّم

اگر اکثریت قریب به اتفاق عالمان و فقیهان شیعه بر مبنای اعتبار و حجیت خبر موثوق به هستند، پس چرا در مباحث، ابتدا سند را مورد بررسی قرار می‌دهند و از صحت و اعتبار سند جویا می‌شوند و در صورتی که راویان سند توثیق نداشته باشند، روایت را از اعتبار می‌اندازند. شما این شیوه بحث را در حوزه‌ها و در میان عالمان و نیز در کتاب‌ها به راحتی مشاهده می‌کنید و این دلیل آن است که تنها خبر ثقه حجت است و اگر راوی وثاقتش احراز نشود ، روایت اعتبار ندارد.

بله ما می‌پذیریم که بر مبنای برخی از عالمان شیعه، اعتبار سندی حرف اول و آخر را می‌زند و در کلمات این جمع، حتماً در ابتدا بررسی سندی صورت می‌گیرد ولی این منحصر به مبنای اقلیت است و در مبنای اکثریت چنین نیست.

در هر صورت راه صحیح همان است که بارها به آن اشاره شد و آن اینکه برای اعتباریابی روایات دو راه وجود دارد:

یك: اثبات وثاقت راویان که نامش را وثوق مخبری می‌گذاریم.

دو: اثبات وثاقت خبر که نامش را وثوق خبری می‌نهیم.

و صحیح تر همان است که باز بارها مطرح گردید که حتی اگر روایت از نظر وثاقت راوی مشکلی نداشته باشد امّا مورد توجه عالمان قرار نگرفته باشد از اعتبار ساقط است (البته بر مبنای اکثریت)

بنابراین نه وثاقت راویان دلیل اعتبار روایت است و نه عدم وثاقتشان دلیل عدم اعتبار، چراکه برای اعتبار راه‌های دیگری نیز هست و برای اثبات عدم اعتبار نیز راه‌های دیگری هست و وثاقت راویان حرف اول و آخر را در اعتبار روایت نمی‌زند.

پی نوشت‌ها:

١ – مقاله چهارمی نیز آماده شده که اوجمندی روایات شیعه را در مقایسه با روایات اهل سنت نشان می دهد. در این مقاله روشن می گردد که روایات اهل سنت تحریف شده ، جعلی وپیرایه دار است .

٢ . حلقات الاصول ج٢ ص ٢٠١

٣ . مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٣٣

۴ . مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٧٩

۵ . معتبر ج ١ ص ٢٩

۶ . حاشیه بر رسائل ، ص ٧٠

٧ . نهایة الافکار ج ٣ ص ١٨۴

٨ . فوائد الاصول ج١ ص ۶٨٠

٩ . حاشیه بر فرائد الاصول ج١ ص ۶٨٠

١٠ . مصباح الفقیه ، کتاب الصلوة، ص ١٢

١١ . الفوائد الحائریة، ص ۴١

١٢ . همان، ص ۴٨٧

١٣ . الموجزفی الاصول، ص ١۶٨

مقاله ۳

سابقه نگارش و تدوین حدیث در تشیع

شیخ حر عاملی
مترجم: سید مهدی شاهچراغی

اشاره

عـده ای بـر این گمانند کـه نگارش و ثبـت احادیث با فاصله ای حد اقل یکصد سـاله از صدر اسـلام آغاز شـد و بسـیاری از احادیث موجود به مدد حافظه راویان بازنویسـی شـده اسـت و از همین رو نمی توان به سـلامت و دست نخوردگی بسـیاری از آنها اعتماد کرد. محدث خبیر شیخ حر عاملی صاحب کتاب گرانقدر وسائل الشیعة در باره این گمانه زنی به نگارش رسـاله ای پرداخته و اثبات کرده است که در شیعه، کتابت حدیث از زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم آغاز شده و با پی گیری ائمه معصومین علیهم السلام و اصحابشان مجدانه ادامه یافته است. البته در باره اهل سنت، وقفه در ثبت و تدوین احادیث سـخن درستی است و اینکه برخی از بزرگان چون شـهید ثانی و شـیخ بهایی به موضوع وقفه یک قرنی در نگارش حدیث اشـاره کرده اند، مربوط به اهل سنت می باشد و نه میراث حدیثی شیعه.

این مقاله از کتاب الفوائد الطوسـیة اثر شـیخ حر عاملی انتخاب و ترجمه شده است.

شـیخ بهایی در شـرح اربعین خود، در روایت نخست از معصوم علیه السـلام نقل می کند که: هرکس از امت من چهل حدیث از روایاتی که در امر دینش به آنها محتاج اسـت را حفظ کند، خداوند در روز قیامت او را فقیه و عالم برمی انگیزد.

بیان شـیخ این گونه اسـت: «ظاهر در «مَن حَفِظَ»، از برکردن اسـت. مقصود از حفظ کردن، نقش و ماندگاری در ذهن اسـت نه نـگارش و کتابت، تا جایی که بعضـی از اصحاب، بعض دیگر را از احتجاج بـه روایاتی که در ذهن راوی نبـوده منع می کردند. گفته شـده که تدوین حدیث از مستحدثات قرن دوم هجرت بوده و بعید نیست که مراد از حفظ، حفاظت و حراست از روایات در برابر نابودی و کهنه شدن است اعم از حفظ کردن، از برکردن، کتابت و عمل در بین مردم و لو با نوشتن و امثال آن.[1]»

شـهید ثانی در شـرح درایه می گوید: «در جـواز روایت حدیث اختلاف شده است. گروهی افراط و گروهی تفریط کرده اند تا جایی کـه بعضی از تفریطی ها گفته اند: روایاتی که راوی آن را از بر نقل کرده اسـت حجیت ندارد و این مذهب مالـک و ابوحنیفه و بعضی از شـافعی ها می باشـد. برخی دیگر اعتماد بر کتابها و نوشته ها را جایز می دانند، به شـرط وجود داشتن نزد راوی یا اینکه از شخص مطمئنی، امانت گرفته باشـد، والّا روایت از آن صحیح نیست؛ چون اگر نوشته در دست او نباشد، امکان تغییر وجود دارد و این دلیلی بر منع اعتماد بر کتابت است. حق، مذهب وسط است و آن جواز روایت به هر دو گونه است. [هم حفظ و هم کتابت] لکن نظر بهتر که همه بر آن اتفاق دارند، روایت از کسی است که حفظ می کند. همچنین بنابر قول صحیح تر، روایت از نوشته هم جایز است اگرچه در دست راوی نباشد، البته با اطمینان از عدم تغییر آن.»

در مـورد عبارت اول، بایـد بگویم غفلت جـداً عجیبی صورت گرفته اسـت و اصل این کلام به حتم از علمای عامّه (سنی)گرفته شده است. همانطور که عبارت دوم نیز به آن اشاره دارد و در جاهای دیگر نیز بدان تصریح شده است. این از جمله فریبکاری های واهی و مغالطات واضحی اسـت کـه اگر خدا بخواهد، بیان خواهد شـد. روشن اسـت که روایات ایشان [عامّه] بعد یک قرن از هجرت و به گفته بعضی از ایشان، در اواخر قرن دوم و بعد از آن تدوین و کتابت شـده است که ابن ابی العزافر از علمای آنها به این موضوع تصریح کرده است. پس چگونه است که علمای خاصه (شیعه) این موضوع را مطـرح و آن را قبول می کنند و آن را به احادیث عامه مقید نمی کنند. با تحقیق و تتبّع روشـن می شـود که اسـلاف ایشان اعتنا و اهتمامی به روایت حدیث مانند اسـلاف امامیّه نداشته اند و این در حالی است که احادیث عامه نسبت به احادیث خاصّه ـ خصوصاً در احکام شرعی– خیلی کمتر می باشد.

نـصّ متواتـری از پیامبـر اکرم (ص) اسـت که او امیرالمؤمنیـن علیـه السـلام را بـه نـگارش جمیـع تنزیـل و تأویل، بلکه همه سـنت و آنچه از احادیـث و احکام شـرعیه آمده اسـت، بلکه بالاتر از آن یعنی نگاشـتن هرچه بوده و خواهد آمـد تـا روز قیامـت، امر کـرد. همچنیـن به او فرمان داد که آنها را برای شـرکایش بنویسـد. علی علیه السـلام سـئوال کرد: شرکای من چه کسانی هسـتند؟ فرمود: ائمه که فرزندان تواند و معصومند.

شیخ بهایی در رساله ای در علم دراية الحديث[2] و قبل از او شهید در الذّکری و غیر آن به این موضوع تصریح کرده اند و تتبّع شـاهد این مدعاسـت که احادیث نزد ایشان [عامّه] زیاد شده بود و ایشان نیز به نقل ائمه معصومین علیه السلام رجوع نمی کردند، پس اخبار آحاد خالی از قرائن شـدند. در چنین شـرایطی متأخرین ایشان بعد از مدت طویلی شـروع به جمـع آوری احادیث کردند و برای قصور گذشتگانشـان در ثبت احادیث، بر اسـاس آنچه که شیخ بهایی نقل کرده است (مساله ترجیح حفظ بر کتابت و ...) عذر تراشی کردند.

ایـن عـذر غیرصحیحی اسـت کـه از حسـن ظن ایشـان به گذشتگانشان نشأت می گیرد با اینکه همه یا اکثر آنها منافق بودند. اگـر از برکردن، موثق تر از کتابت بـود، پیامبر صلی الله علیه و آله و سـلم در حالـی که معصوم از خطا و نسـیان بـود، امر به کتابت وحـی و قرآن نمـی کرد، در حالی که در میـان امت، افرادی چون امیرالمؤمنین علیه السلام و فاطمه سلام الله علیها و حسنین علیهما

السلام بوده اند که همگی معصوم هستند. ضمن آن که تعداد آیات قرآن خیلی کمتر از احادیث بوده که تعدادش از شمارش خارج است و در هر هفته، غالباً چندبرابر آیات اضافه می شد.

کتابت حدیث در قرن اول هجری

۱. ابن شهر آشوب در معالم العلماء[۳] روایتی را نقل می کند که اولین کسی که در اسلام به تصنیف و تدوین روی آورد، امیرالمؤمنین علیه السلام بود که آیات کتاب خدا را جمع کرد. پس از او سلمان فارسی، ابوذر غفاری، اصبغ بن نباته و عبدالله بن ابی رافع بود و سپس صحیفه کامله از امام زین العابدین می باشد.

۲. نصّ متواتری از پیامبر اکرم (ص) است که او امیرالمؤمنین علیه السلام را به نگارش جمیع تنزیل و تأویل، بلکه همه سنت و آنچه از احادیث و احکام شرعیه آمده است، بلکه بالاتر از آن یعنی نگاشتن هرچه بوده و خواهد آمد تا روز قیامت، امر کرد. همچنین به او فرمان داد که آنها را برای شرکایش بنویسد. علی علیه السلام سئوال کرد: شرکای من چه کسانی هستند؟ فرمود: ائمه که فرزندان تواند و معصومند.

کتاب ابن ابی رافع که در کتب رجالی آمده است از ابتدا تا انتهای فقه را دربردارد. مصنف آن از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و هم عهد پیامبر (ص) بوده که کتابش را در زمان حضرت علی علیه السلام و به فرمان او و برای عمّال و کارگزارانش نوشته است تا هم آنها و هم دیگران و هم بعد از او به آن عمل کنند. این کتاب در کتب روایی و کتابشناسی آمده است.

نامه هایی که به امر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در زمان ایشان نوشته می شد مشهور است و نیز در عصر امیرالمؤمنین علیه السلام و حسنین علیهما السلام و سایر ائمه علیهم السلام نامه هایی به خط خود ایشان یا به دستور ایشان نوشته می شد که این نامه ها و نوشته ها و جوابیّه ها در کتب مورد اعتماد مانند نهج البلاغه گردآوری شده است.

کتاب علی علیه السلام و مصحف فاطمه سلام الله علیها و اخبار و صحیفه فرایض و غیرذلک که علی علیه السلام با دست خود نوشته است و پیامبر(ص) آنها را املاء کرده است، تعدادشان بیش از حد شمارش است و مشهورتر از آن است که مخفی بماند. آن کتابها از نص گذشته و به حد تواتر رسیده است.

۳. حدیث لوح که به صورت مکتوب از آسمان نازل شده و جابر از دستان فاطمه سلام الله علیها گرفته و از روی آن نوشته است و مشتمل بر اسماء ائمه علیه السلام و احوال ایشان و نص بر امامت ایشان است. امام باقرعلیه السلام آن را با جابر مقابله کرده است و امکان انکار و شک در آن نیست.

۴.کتاب سلمان که در اخبار مشهور است و در آثار دیگر نیز آمده است.

۵. مصحف ابن مسعود و روایات تدوین شده توسط او که شهرت دارد و انکارناپذیر است.

۶.کتاب ابن عباس که در تفسیر و غیرآن تألیف و نگارش شده و تا الان نیز به طرق فراوان بین علما مشهور می باشد.

۷.کتاب سلیم بن قیس هلالی که در زمان امیرالمؤمنین گردآوری شده و به ائمه علیهم السلام نیز عرضه شده است، مشهور و معروف است، در کتب رجالی از آن یاد شده و هم اکنون نیز موجود است. دو نسخه نزد ما و نسخه های فراوان و متعدد در اصفهان، قم، قزوین، کاشان، جبل عامل و ... موجود می باشد.

۸.کتاب ابن ابی رافع که در کتب رجالی آمده است، از ابتدا تا انتهای فقه را دربردارد. مصنف آن از اصحاب امیرالمؤمنین علیه السلام و هم عهد پیامبر (ص) بوده که کتابش را در زمان حضرت علی علیه السلام و به فرمان او و برای عمّال و کارگزارانش نوشته است تا هم آنها و هم دیگران و هم بعد از او به آن عمل کنند. این کتاب در کتب روایی و کتابشناسی آمده است.

۹. نامه هایی که به امر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در زمان ایشان نوشته می شد مشهور است و نیز در عصر امیرالمؤمنین علیه السلام و حسنین علیهما السلام و سایر ائمه علیهم السلام نامه هایی به خط خود ایشان یا به دستور ایشان نوشته می شد که این نامه ها و نوشته ها و جوابیّه ها در کتب مورد اعتماد مانند نهج البلاغه گردآوری شده است.

۱۰.کتاب احتجاج و رسائل شیخ کلینی (ره) و ... که در زمان ائمه علیهم السلام و به دستور ایشان تألیف شده و به محضر ایشان رسیده و ائمه نیز آنها را تصحیح و از نویسندگان آنها تعریف و تمجید کرده اند و دستور به عمل کردن آنها داده اند. این کتب در کتابهای رجالی آمده که ذکر آنها موجب تطویل است.

۱۱. اصول چهار صد گانه که در زمان ائمه تألیف و جمع آوری شده است، مشهورتر از آن است که برکسی پوشیده باشد.

۱۲. نجاشی در آغاز کتاب رجال خود در طبقه اول رجال می گوید: ابورافع غلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم که اسمش أسلم بود. او غلام عباس بن عبدالمطلب بود که وقتی مسلمان شد وی را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هبه کرد. او از بهترین شیعیان بود و دو فرزند به نامهای عبیدالله و علی داشت که علی، کاتب امیرالمؤمنین علیه السلام بود.[۴] و روشن است هر فرمانی که از علی علیه السلام نوشته می شد، حدیث است و او نیز از صحابه

می باشد.

نجاشی در ادامه می گوید: ابی رافع کتابی به نام سنن و احکام و قضایا دارد که سند آن را اینگونه ذکر می کند: از ابی رافع [از علی بن ابی رافع] از علی بن ابی طالب علیه السلام ... سپس ابواب مختلف کتاب را بیان می کند: صلوة، صوم، حج،... .

نجاشی می افزاید: علی بن ابی رافع تابعی و از اخیار شیعه، کتاب دیگری هم دارد. او از اصحاب امیرالمؤمنین و کاتب او بود و حدیث زیاد از حفظ داشت. کتابی در علم فقه دارد که شامل وضو، صلوة و سایر ابواب فقه می شود. سپس سند آن را ذکر می کند.

شیخ اجل محمد بن شهرآشوب از معالم العلماء از شیخ مفید نقل می کند که : امامیّه در عهد امیرالمؤمنین تا عهد امام حسن عسگری علیه السلام، چهارصد کتاب به نام اصول چهار صد گانه نوشته اند که همگی در حدیث و روایت هستند.

نجاشی در ادامه طبقه اول این گونه می گوید: پس از او [علی بن ابی رافع]، سلیم بن قیس هلالی است که او نیز کتابی دارد و سندش را بیان می کند. بعد از او اصبغ بن نباته است از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علیه السلام که پیمان مالک اشتر و نامه به فرزندش از او روایت شده و سند آنها را نیز یادآور می‌شود.

بعد از او عبدالله بن حر جُعفی، شخصی سلحشور، جنگجو و شاعر بود که نسخه ای از امیرالمؤمنین از وی روایت شده است. سپس به ابان بن تغلب می پردازد که از علی بن الحسین علیهما السلام روایت کرده است. او کتابهایی از جمله تفسیر غریب القرآن، کتاب الفضائل و... دارد. نجاشی می گوید: از وی سی هزار حدیث روایت شده است.

۱۳. شیخ اجل محمد بن شهرآشوب از معالم العلماء[۵] از شیخ مفید نقل می کند که : امامیّه در عهد امیرالمؤمنین تا عهد امام حسن عسگری علیه السلام، چهارصد کتاب به نام اصول چهار صد گانه نوشته اند که همگی در حدیث و روایت هستند.

۱۴. محقق در معتبر می گوید: از امام صادق علیه السلام نزدیک به چهارهزار نفر نقل روایت کرده اند. تا جایی که می نویسد: در ثبت پاسخهای حضرت به سوالات (فقهی و دینی) چهارصد نویسنده، چهار صد کتاب نوشته اند که آنها را اصول می نامند.[۶]

بین این دو عبارت (عبارت ابن شهر آشوب و عبارت محقق) منافاتی نیست و سزاوار است که بین آنها جمع برقرار کنیم. بلکه باید بیشتر از آن را ذکر کنیم چرا که بعضی از راویان سی کتاب، بعضی صد کتاب و بعضی مثل یونس بن عبدالرحمن هزار کتاب در ردّ عامّه و سی کتاب در غیر آن نوشته است.

و نیز روایت شده است، حیدر بن محمد بن نعیم سمرقندی از مشایخ یونس، کتابی از کتب حدیثی همان گونه که ذکر شد را تألیف کرده است. در ضمن در کتاب رجالی میرزا محمد بن علی استرآبادی، شش هزار و ششصد کتاب و شاید بیشتر از تألیفات علمای امامیه و روایات ایشان ذکر شده که چه بسا اکثر آنها در قرن اول هجری نگاشته شده باشد و شکی نیست که هشتصد کتابی که در دو عبارت گذشته بیان شد، اکثر آنها، کتابت و تدوینشان در قرن اول بوده باشد. احادیث دالّ بر امر به کتابت حدیث و قرآن، بیش از حدّ شمارش است و از حدّ تواتر گذشته است.

۱۵. ادعیه صحیفه کامله [سجّادیه] و کتابت آن توسط امام باقر علیه السلام و زید بن علی علیه السلام به املاء پدر بزرگوارشان مشهور و متواتر است، در حالی که مقابله آن نیز مروی و مذکور است.

۱۶. حدیث بلال را که رئیس المحدثین شیخ صدوق (ره) در کتاب من لایحضره الفقیه[۷] و نیز در کتاب امالی و غیر آن در فضیلت اذان و توصیف بهشت و ... نقل می کند، عبدالله بن علی به املاء بلال نوشته است. بلال از صحابه بوده و سخنان او مشتمل بر احادیث فراوان است.

۱۷. نوشته هایی که نزد امیرالمؤمنین علیه السلام بود و ایشان هنگام شهادتش به امام حسن علیه السلام و او به امام حسین علیه السلام سپردند و امام حسین علیه السلام نیز هنگام سفر به کربلا و نگرانی از کشته شدن و قرار گرفتن در دست دشمنان و یقین به این امر، آنها را نزد امّ سلمه سپرد و علی بن الحسین علیه السلام پس از مراجعت آنها را پس گرفت و به امامی پس از امام دیگر منتقل شد. در آن نوشته ها اخبار و آثاری است که ردّ و دفع نمی شود و همه از احادیث مکتوب در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و عصر ایشان بوده است.[۸]

حدیث بلال را که رئیس المحدثین شیخ صدوق (ره) در کتاب من لایحضره الفقیه و نیز در کتاب امالی و غیر آن در فضیلت اذان و توصیف بهشت و ... نقل می کند، عبدالله بن علی به املاء بلال نوشته است. بلال از صحابه بوده و سخنان او مشتمل بر احادیث فراوان است.

۱۸. شیخ صدوق (ره) در اول کتاب اکمال الدین می گوید: ائمه علیهم السلام یک سال یا کمتر یا بیشتر قبل از رحلتشان، مردم را نسبت به امر غیبت آگاهی می دادند و آن را برای پیروانشان تبیین

مـی کردند که این روایات در صحیفه هـا حفظ و به صورت کتاب تدوین می شدند در حالی که هنوز حدود دویست سال کمتر یا بیشتر تا غیبت فاصله بود. از پیروان و شـیعیان ایشـان کسی نیست مگر اینکه آن موضوع را در بیشـتر کتابها و روایات و مصنّفاتشـان ذکر کرده اند که آن تألیفات به «اصول» شناخته می شوند و در سالهای قبل از غیبت، منظم و مدوّن نزد شـیعیان آل محمد علیهم السلام محافظت می شدند.[۹]

روشـن است که غیبت در سال ۲۶۰ هجری بوده و معلوم است که کتابهایی که به آن اشـاره شـد، همگی یا اکثر آنها در قرن اول نوشته شده و همه آنها روایت هستند.

۱۹.طبرسـی در احتجاج از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می کند، در جریان فتح بصره، وقتی مردم جمع شدند، حسن بصری در میان آنها بود و لوح هایی به همراه داشت و وقتی امیرالمؤمنین علیه السلام سخن می گفت، او آنها را می نوشت.[۱۰]

همچنیـن [برای تکمیل بحث] نگاه کنید به باب «ماعند الائمه علیهم السـلام من الکتب فی الاصـول» در اصول کافی و نیز باب «فضل الکتابة و التمسّـک بالکتب» و... در اصول کافی که آنها در ایـن موضوع کفایت می کنند و اگر این ها را به دیگر کتب حدیثی و رجالی (که در این زمینه مطالبی دارند) منضم کنیم، فصل مشبعی خواهد شد.

امام صادق علیه السلام می فرماید: بنویسید و دانشـتان را میان برادرانتان پراکنده کنید. هنگامـی که از دنیـا رفتید کتابهای شـما به ارث به آنها می رسـد، روزگاری هرج و مرج فرا خواهد رسـید که هیچ انیسـی جز کتاب برای مردم نخواهد بود.

اگـر عنان قلـم را در این مجال رها کنیم به اطاله می کشـد و خسـتگی به همراه خواهد داشـت و تازه بر انجام آن قادر نیستیم. بنابرایـن تحت تأثیـر کلامی که اصلش برای عامّه اسـت و بعض متأخرین از خاصه بنابر غفلت آن را نقل کرده اند، قرار مگیر و گمان مبـر که نگارش حدیث و مقابله و تصحیح آن در عصر رسـول خدا صلی الله علیه و سـلم انجام نشـده و نیز گمان مبر که از برکردن از نوشـتن بهتر اسـت، بلکه عکس آن می باشد. زیرا وجدان بر آن شهادت می دهد، چون نسیان، طبیعت ثانوی انسان است. همچنین نـص متواتر داریم که نوشـتن موثّق تر از حفظ کردن اسـت. پس اعتماد بر حدیث مکتوب بعد از مقابله و تصحیح آن سزاوارتر است.

اینک برای تبرک، تعدادی از روایاتی را که اشاره به این موضوع دارد بیان می کنیم:

۱.شیخ جلیل ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (ره) در کافی به سند خودش روایت می کند، امام صادق علیه السلام فرمود: قلب، به کتابت اتکا و اعتماد می کند.[۱۱]

۲.همچنین امام صادق علیه السـلام می فرماید: بنویسـید، تا ننویسید حفظ نمی کنید.[۱۲]

شیخ جلیل رئیس المحدثین ابوجعفربن بابویه قمّی (ره) در امالی از رسـول خدا نقل می کند: مؤمـن وقتی که مـی میرد، اگر فقـط یک ورق کاغذ که در آن علمی باشد از خود به جاگذارد، همـان کاغـذ در روز قیامـت میـان او و آتـش حاجبی خواهد شـد و خداوند تعالی به ازای هر حرف آن نوشته، شـهری بزرگتر از هفت برابر دنیا بِه وی عطا می کند.

۳.و نیـز می فرماید: از کتابهایتان محافظت کنید که در آینده به آن نیاز پیدا خواهید کرد.[۱۳]

۴.و نیز امام صادق علیه السـلام می فرماید: بنویسید و دانشتان را میـان برادرانتان پراکنده کنید. هنگامی که از دنیا رفتید، کتابهای شما به ارث به آنها می رسد، روزگاری هرج و مرج فرا خواهد رسید که هیچ انیسی جز کتاب برای مردم نخواهد بود.[۱۴]

۵.امام صادق علیه السلام می فرماید: سخنان ما را شیوا و فصیح بیان (و مکتوب) کنید، زیرا ما قوم فصیح هستیم.[۱۵]

۶.از امام صادق علیه السلام روایتی در فضیلت زیارت امام علی علیه السـلام نقل شـده که در ادامه آن می فرماید: این سخن را با آب طلا بنویسید.[۱۶]

۷.از ایشان در حدیث فضیلت ائمه علیه السلام آمده است: واجب است این سخن با آب طلا نوشته شود.[۱۷]

۸.در حدیث کنز از امام رضاعلیه السـلام، راوی می گوید: گفتم فدایـت گردم، می خواهم آن را بنویسـم. آنگاه امام دوات را مقابل من قرار داد، دوات را از دست ایشان گرفتم و بوسیدم. سپس سخن ایشان را نوشتم.[۱۸]

۹.شخصی از امام جواد علیه السلام سؤال کرد که بزرگانی از ما از امام صادق و امام باقرعلیهما السـلام احادیثی روایت کرده اند که به دلیل تقیه شدید، نوشته هایشان را پنهان کرده و نقل نکرده اند. پس از مرگ ایشـان کتابهایشان به ما رسـیده [با آنها چه کنیم؟] ، امام فرمود: آنها را بیان کنید که حق هستند.[۱۹]

۱۰.از حمزة بن طیّار نقل است که وی برخی از خطبه های امام باقر علیه السلام را به امام صادق علیه السلام عرضه کرد.

۱۱.ابن فضّــال و یونس گفتند: کتاب فرائض امیرالمؤمنین علیه السـلام را به امام ابی الحسن الرّضاعلیه السلام عرضه کردیم، امام فرمود: صحیح است.[۲۰]

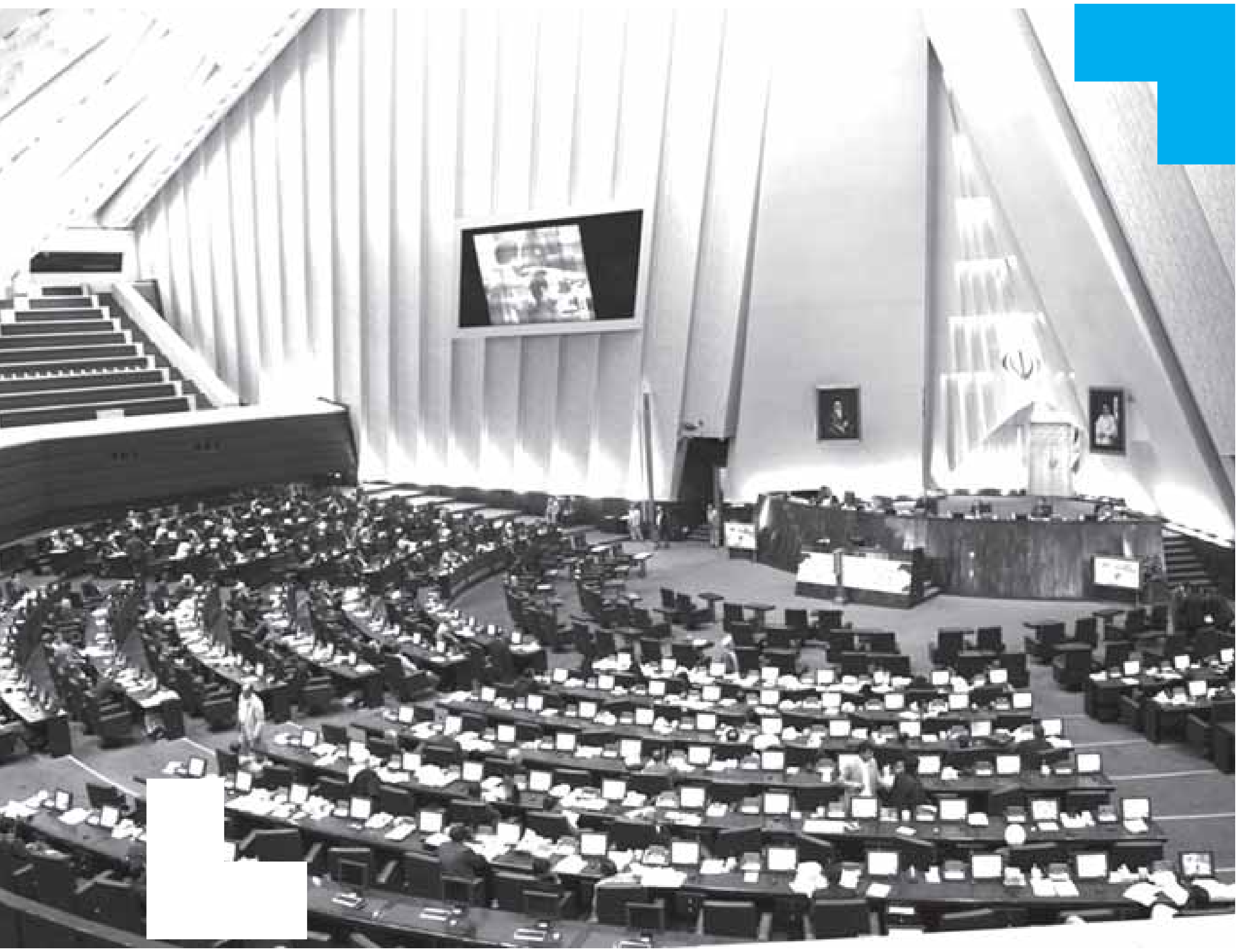
۱۲.شـیخ جلیل رئیس المحدثین ابوجعفربن بابویه قمّی (ره) در امالی از رسول خدا نقل می کند: مؤمن وقتی که می میرد، اگر فقط یک ورق کاغذ که در آن علمی باشد از خود به جاگذارد، همان کاغذ در روز قیامت میان او و آتش حاجبی خواهد شـد و خداوند تعالی به ازای هر حرفِ آن نوشـته، شـهری بزرگتر از هفت برابر دنیا به وی عطا می کند.[۲۱]

احادیث و روایات در این زمینه زیاد است که ما فقط از باب تبرک دوازده عدد آن را ذکر کردیم.

پی نوشت‌ها:

۱. اربعین ص ۷
۲. مراجعه کنید به ص ۱۵ از الوجیزه فی الدرایه در بخش خاتمه
۳. معالم العلماء ص ۱ بعد از مقدمه
۴ . نجاشی صص ۵-۱
۵ . معالم العلماء ص ۱ بعد از مقدمه
۶. معتبر ص ۴، چاپ سنگی قدیمی
۷. من لا یحضره الفقیه ج ۱ ص ۲۹۲
۸. به کتاب الحجّة کافی مراجعه شود.
۹. اکمال الدین ص ۱۹
۱۰. احتجاج ج ۱ ص ۲۵۱
۱۱. کافی ج ۱ ص ۲ حدیث ۸
۱۲. همان ح ۹
۱۳. همان ح ۱۰
۱۴. همان
۱۵. همان
۱۶. وافی ج ۲ ص ۲۰۸ ابواب زیارات
۱۷. محدث قمی در سـفینة البحار ج ۲ ص ۴۶۹ و مؤلف در وسائل از صفّار نقل کرده است
۱۸. کافی ج ۲ ص ۵۹
۱۹. کافی ج ۱ ص ۵۳
۲۰. وسائل ج ۳ ص ۳۸۷
۲۱. امالی مجلس دهم ص ۳۸ ح ۳

مقاله ٤



سه فراز در باب
ریاست، وکالت و وزارت زنان

مهدی نصیری

اشاره

انتخـاب یک زن بــه وزارت در دولت کنونی و نیز طرح این مساله برای اولین بار از سوی سخنگوی شورای نگهبان در انتخابات ریاســت جمهوری سال گذشته که منعی قانونی برای ریاست جمهوری زنان نیز وجود ندارد، بحثهای موافق و مخالفــی را مطرح کرد. مقاله زیر نگاهی به تاریخچه طرح موضوع شرکت زنان در انتخابات و سیاست و مصادر اجرایی در ایران داشته و با طرح مطالبی در سه فراز و نتیجه گیری، این مساله را مورد بررسی قرار می‌دهد.

فراز اول

در تاریـخ ایران بــرای اولین بار در زمان رضا شـاه و در دوران نمایندگی مرحوم مدرس، موضوع شرکت زنان در انتخابات مجلس برای رای دادن مطرح شد که با مخالفت جدی مدرس روبرو شد. از نظـر مدرس این کار مخالفت با صریح قرآن بود. مدرس طی نطقی در مجلس اظهار داشت:

«از اول عمر تا به حال بسـیار در بر و بحر مهالک اتفاق افتاده بــود بــرای بنده ، ولی بدن بنده به لرزه نیامـد و امروز بدنم به لرزه آمد . ... برهان این اسـت که ما هر چه تامل می کنیم می بینیم خداوند قابلیت در اینها قرار نداده اسـت که ... حق انتخاب را داشته باشـند ... در حقیقت نسوان در مذهب ما تحت قیمومتند . الرجال قوامون علی النسا.»[۱]

مجددا در سـال ۱۳۳۱ ش موضوع حـق رأی زنان در انتخابات مطرح شـد و این بار با واکنش صریح آیات عظام سـید صدر الدین صدر، حجت کوه کمره ای و بروجردی مواجه شد.

آیت الله سید صدرالدین صدر در نامه ای به سید محمد بهبهانی نوشت:

«... بـا آنکه در طرح قانونی لایحــه انتخابات که اخیرا از طرف جناب آقای نخسـت وزیر در معرض افکار عمومی قرار داده شـده، صریحا اجازه مداخله در انتخابات به زن ها داده نشـده اسـت و این امر از هر جهت مورد تحسـین و تقدیر می باشـد، ولی چون اخیرا زمزمه هایی از بعضی اطراف شـنیده می شود و مطالبی در بعضی از جراید نشـر می گردد، مقتضی است حضرت عالی متذکر فرمایید کـه این صحبت هـا و مطالب موجب تزلزل و تردیـد جناب آقای نخست وزیر و مصادر امر نگردد. زیرا این امر یعنی مداخله زن ها در انتخابات، به جهاتی چند محرم و غیر مشـروع می باشد و در کشور اسلامی به حول و قوه الهی اجرا نمی گردد.[۲]

آیـت الله حجت کوه کمـره ای– از مراجع قم که نقش موثری در اداره حوزه پس از شیخ عبدالکریم حائری ایفا کرد– نیز طی نامه ای نوشت:

«بسـم الله الرحمن الرحیم، به شـرف عرض عالی می رسـاند، خیلی مناسب اسـت که حضرت مستطاب عالی به اولیاء امور تذکر بدهید که در بلاد اسلامی امری که مخالفت آن از جهاتی با شریعت مقدسـه محرز اسـت، اجرای آن غیر ممکن و تولید مفاسـد خواهد نمود....»[۳]

آیت الله العظمی بروجردی نیز در نامه ای اعلام کرد:

«... مسـتدعی اسـت تذکر دهید در کشـور اسلامی امری که مخالف احکام ضروریه اسلام است، ممکن الاجرا نیست... »[۴]

برای سومین بار در سـال ۱۳۴۱ هجری شمسی به دنبال طرح لایحه‌ای در مجلس شـورای ملی که حاوی سه نکته ضد اسلامی بود، تمام مراجع و علمای حوزه های علمیه علیه رژیم شاه خروشیدند و بیانیه ها و فتاوی ای علیه این لایحه صادر کردند. آن سـه نکته عبارت بود: ۱. گذاشـتن سوگند به کتاب آسمانی به جای سوگند به قرآن در مراسـم سـوگند نمایندگان مجلس ۲. تساوی حقوق زن و مرد از جمیع جهات ۳. لغو شرط مسلمان و مرد بودن در امر قضاوت و مجـاز بودن زنان برای شـرکت در انتخابـات انجمنهای ایالتی و ولایتی [شـوراهای استان و شهر] و مجلس شورای ملی جهت رای دادن به نامزدهای مورد نظرشان.

در تاریخ ایران برای اولین بار در زمان رضا شـاه و در دوران نمایندگی مرحوم مدرس موضوع شـرکت زنان در انتخابات مجلس برای رای دادن مطرح شـد که با مخالفت جـدی مـدرس روبرو شـد. از نظر مدرس این کار مخالفت با صریح قرآن بود.

آنچــه بیش از همه مورد هجمه مراجع و علما قرار گرفت، نکته ســوم بود که همه مراجع بالاتفاق بر غیر شرعی بودن شرکت زنان در انتخابــات تاکید کردند. و البته احدی از علما علت این تحریم را وجود رژیم فاسـد و نامشـروع شـاه اعلام نکرد، بلکه نفس حضور زنان در انتخابات در هر شـرایطی مورد نظرشان بود؛ چه آن که اگر موضوع مربوط به رژیم شاه بود، حضور مردان در انتخابات نیز امری حرام به شمار می رفت.

در بیانیه ای که در اعتراض به این این امر به امضای آیات عظام مرتضی حسـینی لنگرودی – احمد حسینی زنجانی – محمدحسین طباطبائی – محمد موسوی یزدی – محمد رضا موسوی گلپایگانی – سیدکاظم شریعتمداری – روح الله موسوی خمینی – هاشم آملی و مرتضی حائری رسید، (اسفند ۱۳۴۱) آمده است:

«چـون دولت آقای علم با شـتابزدگی عجیبی بـدون تفکر در اصول قانون اساسی و در لوازم مطالبی که اظهار کرده اند، زن‌ها را در انتخاب شـدن و انتخاب کردن به صورت تصویبنامه حق دخالت

برای سومین بار در سال ۱۳۴۱ هجری شمسی به دنبال طرح لایحه ای در مجلس شورای ملی که حاوی سه نکته بود، تمام مراجع و علمای حوزه‌های علمیه علیه رژیم شاه خروشیدند و بیانیه‌ها و فتاوی‌ای علیه این لایحه صادر کردند. آن سه نکته عبارت بود: ۱. گذاشتن سوگند به کتاب آسمانی به جای سوگند به قران در مراسم سوگند نمایندگان مجلس ۲. تساوی حقوق زن و مرد از جمیع جهات ۳. لغو شرط مسلمان و مرد بودن در امر قضاوت و مجاز بودن زنان برای شرکت در انتخابات انجمنهای ایالتی و ولایتی [شوراهای استان و شهر] و مجلس شورای ملی جهت رای دادن به نامزدهای مورد نظرشان.

داده، لازم شد به ملت مسلمان تذکراتی داده شود که بدانند مسلمین ایران در چه شرائطی و با چه دولت هائی ادامه زندگی می‌دهند، لهذا توجه عمومی را به مطالب ذیل جلب می نماید:

... به نظر هیأت دولت که طایفه نسوان و سایر محرومین به موجب قانون اساسی حق شرکت در انتخابات دارند، از صدر مشروطیت تاکنون تمام دوره های مجلس شورا بر خلاف قانون اساسی تشکیل شده و قانونیت نداشته است زیرا که طایفه نسوان و بیش از ده طبقه دیگر در قانون انتخابات از دخالت محروم شده اند و این مخالف با قانون اساسی بوده است .....

با این وضع رقت بار کشور به جای آنکه دولت در صدد چاره برآید، سر خود و مردم را گرم می کند به امثال دخالت زنان در انتخابات یا اعطای حق زن ها یا وارد نمودن نیمی از جمعیت ایران را در جامعه و نظائر این تعبیرات فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد.

...روحانیون تمام این پیشامدها را که اکنون می بینید و بعد خواهید دید، پیش بینی کرده بودند و با صراحت در اعلامیه های دو سه ماه قبل ذکر نموده اند و حالا نیز خطرهای بالاتر و بیشتری را اعلام می کنند و از عواقب امر این جهش های خلاف شرع و قانون اساسی بر این مملکت و استقلال و اقتصاد و تمام حیثیات آن می ترسند و وظیفه خطیر خود را در این شرائط که همه ملت می دانند و می بینند اداء می کنند و با صراحت می گویند: تصویبنامه اخیر دولت راجع به شرکت نسوان در انتخابات از نظر شرع بی اعتبار و از نظر قانون اساسی لغو است .... خداوند ان شاء الله دولت های ما را از خواب غفلت بیدار کند و بر ملت مسلمان و مملکت اسلام ترحم فرماید...فانالله و انا الیه راجعون)[۵]

علاوه بر این امام خمینی(ره) (۱۳۴۲/۲/۲۸) در پاسخ به تلگراف علمای همدان که از بیانیه فوق حمایت کرده بودند، اعلام داشت:

... تلگراف محترم مبنی بر تاسف و تاثر از فاجعه عظیمه وارد بر اسلام و مسلمین و اعلام پشتیبانی از حوزه مقدسه و مقاصد شرعیه که جمیع علمای اسلام و طبقات مسلمین در آن شریک هستند موجب تشکر گردید. بدیهی است با این شیوه که دستگاه جبار در پیش گرفته اگر مسلمین غفلت کنند و مراقبت شدید نکنند و کوشش در دفاع از حریم قرآن کریم و اسلام نکنند زمانی نگذرد که خدای نخواسته دستگاه ناپاك و عمال اجنبی از احکام ضروری اسلام تجاوز کرده، به اساس اسلام مقدس ضربه وارد خواهند کرد. شواهدی در دست است که دستگاه جبار به حکم الزام و خباثت ذاتی در صدد هدم اساس است . ... اعلام به تساوی حقوق زن و مرد از هر جهت ، الغاء اسلام و رجولیت از منتخِب و منتخَب و الغای اسلام و رجولیت از شرائط قضات، نمونه ظاهر دیگری است.»[۶]

فراز دوم

به دنبال رخدادهایی که در فراز اول ذکر شد، جمعی از نویسندگان و علمای وقت حوزه علمیه قم (آقایان زین العابدین قربانی، عمید زنجانی، محمد مجتهد شبستری، شهید حقانی و مرحوم علی حجتی کرمانی) اقدام به نوشتن کتابی با عنوان «زن و انتخابات» کردند[۷] که با مقدمه یکی از مراجع عظام کنونی به چاپ رسید. بر اساس مقدمه کتاب، اثر مزبور درپی پاسخ شرعی، علمی و تاریخی به این سوالات بوده است که: «چرا زن حق حکومت ندارد؟ چرا نباید در انتخابات مجلس شورای ملی شرکت کند؟ چرا نباید وکیل، سناتور

و وزیر شـود؟ ممکن است کشـور و ملتی بدون دخالت زن در امور اجتماعی و سیاسـی جزو کشورهای مترقی و ملل راقی بشمار آید؟ دانشمندان حقوق و اخلاق و علماء علم الاجتماع درباره زن چه می گویند؟ اسلام درباره حقوق زن چه نظر دارد؟»

نکته قابل دقت این اسـت که در این کتاب نیز مانند فراز اول، عمده ادله و اسـتدلالها ناظر به شرایط زمانی آن دوره و یا حاکمیت رژیم شـاه نبوده اسـت بلکه نویسـندگان در مقام بیان حکم اولی شرعی بوده اند که طبعا مقید به زمان و مکان خاصی نیست و هرگز قابل تغییر نمی باشـد مگر آن که پای عناوین ثانوی و یا مصالح و ضرورتهای حکومتی در میان باشد.

بخش هایی از کتاب به شرح زیر است:

مقدمه

ـ مسـئله شرکت دادن بانوان در تمام شئون اجتماعی و سیاسی که قسـمتی از آن را تاکنون عملی سـاخته‌اند و برای انجام بقیه در انتظار فرصت مساعد هستند، گوشه ای از این برنامه کلی و عمومی [برای غربی و فرنگی کردن ایران] است.

ـ بگذارید در ادارات ما هم چند خانم با آخرین مد لباس در کنار دسـت مردها بنشـینند و فردا هم در مجلس شـورا و انجمن شهر، تـا به این ترتیب عقب ماندگی خود را جبران کرده و سـر در میان سرهای اقوام متمدن در آوریم و از این توحش و بربریت! نجات پیدا کنیم. لذا مدتی اسـت که راه را برای شـرکت بانوان در بسیاری از کارهای اداری باز کرده و آنها را تشویق می کنند دوشادوش مردان در اینگونه کارها شـرکت نمایند. حالا این معما را چطور حل کرده انـد که با اینکه مـردان با آن زمختی، در کارهـای خود وا مانـده اند، زن ها چطـور می توانند هم کارهای مردان و هم کار خودشـان، یعنی مساله تربیت و پرورش اطفـال و امور خانه را انجام دهند، مطلبی است که باید از خودشان پرسـید. این بچه های بی سرپرسـت چگونـه از آب در می آیند؟ آن هم خدا می داند.

ـ اخیـراً مطلب از شـرکت در امور اجتماعی گذشـته و صحبت از شرکت در امور سیاسـی (یعنـی انتخابات) به میـان آورده اند و عده ای از زنهایی را که سرشـان برای این موضوعات درد می کند قلقلک داده که در این باره سر و صداهایی راه بیاندازند، انجمن‌ها و جمعیت‌هایی تشـکیل دهند و روزنامـه ها و مصاحبه هایی به عمل آورند و الی آخر... تا این چند نفر بانوی انقلابی با آن منطق‌های عالی! و اسـتدلال‌های رسـای! خود افکار خام امثال (نگارنده) را پخته و باصطلاح محیط را برای اجرای این نظریه آماده سازند.

گاهی در نوشـته جات و مصاحبـات مطبوعاتی بعضی از آنها بحث های حقوقی و اجتماعی مطرح می شود، زمانی هم با کمال صراحت ادعا می کنند که ما طبق قوانین مقدس اسلام، حق داریم دوش به دوش مردان به طور مساوی، در مشاغل مهم مملکتی دخالت کنیم و بالاخره تکیه به کرسی های مجلس شورای ملی زده، مانند مردان

ـ آیا راستی نتایج تجربیات گذشته در مورد آزادی اجتماعی زنان کشـور ما و سایر کشورها رضایت بخش بوده و دخالت آنها در تمام شئون اجتماعی مشکلی را حل کرده یا مشکلاتی بر سایر مشکلات اجتماعی افزوده اسـت؟ و آیا مسـأله خانواده و تربیت و سرپرستی فرزنـدان، در صورتی که زنان دوش بـدوش مردان در اجتماع وارد شوند، حل شده، و معلوم است این وظیفه بزرگ به عهده کیست؟

ـ از همه گذشـته، آیا قبول داریم که مردم این مملکت مذهبی دارند که نسـبت به آن نهایت درجه احترام را قائل هسـتند و قانون اساسی نیز آن را به رسمیت شناخته و هر قانونی را بر خلاف موازین آن باشـد از درجه اعتبار ساقط دانسته اسـت؟ و آیا قبول داریم که این مذهب بی صاحب نیسـت، بـزرگان و علماء و مراجعی دارد که مردم دسـتورات این مذهب را از آنها یاد مـی گیرند؟ آیا به عنوان نمونه، برای یک بار هم که باشـد، نظر آنها را درمورد شرکت بانوان در انتخابات خواستند که آیا این کار با موازین مذهبی مطابقت دارد یا نه؟

ـ آن چه نویسـندگان ایـن کتاب را وادار کرد قلم را به دسـت گرفتـه، با همفکری کامل، فرآورده های مطالعات و افکار خود را به صورت این کتاب منتشـر سازند، این بود که اخیراً دسته ای از خانم ها با استفاده از پشتیبانی عده ای از رجال کشور و جمعی از صاحبان مطبوعات، دسـت به فعالیت هایی برای راه یافتن به مجلس شـورا زده و به اصطلاح حقوق از دسـت رفته خود را طالب شـده و خود را مدافع حقـوق زنان ایران و نماینده آن معرفی می کنند، و از این راه افـکار بعضی از مردان و زنان بی خبر را به خود جلب نموده اند.

بـه دنبال رخدادهایی که در فـراز اول ذکر شـد، جمعی از نویسـندگان و علمای وقـت حوزه علمیه قم (آقایان زین العابدیـن قربانی، عمید زنجانی، محمد مجتهد شبسـتری، شـهید حقانی و مرحوم علی حجتی کرمانی) اقدام به نوشتن کتابی با عنـوان «زن و انتخابـات» کردند که با مقدمه یکی از مراجع عظام کنونی به چاپ رسـید. بر اسـاس مقدمه کتاب، اثر مزبور درپی پاسخ شرعی، علمی و تاریخی به این سـوالات بوده اسـت که: «چرا زن حق حکومت ندارد؟ چرا نباید در انتخابات مجلس شـورای ملی شـرکت کند؟ چرا نباید وکیل، سـناتور و وزیر شـود؟ ممکن اسـت کشـور و ملتی بدون دخالت زن در امور اجتماعی و سیاسی جزو کشورهای مترقی و ملل راقی بشـمار آید؟ دانشـمندان حقوق و اخلاق و علماء علم الاجتماع درباره زن چه می‌گویند؟ اسلام درباره حقوق زن چه نظر دارد؟»

برای ملت قانون بگذرانیم. (ص ۸ تا ۱۳)

بخش اول
چرا زن حق حکومت ندارد؟

ـ زیرا زنان شرق مخصوصاً ایرانی ها با توجه به قوانین خلقت و نوامیس طبیعت هیچ گاه حاضر نبودند از مرزهایی که طبیعت برای آنها تعیین نموده تجاوز کنند و به اموری که با وضع جسمی و روحی آنها مباینت داشت بپردازند، آنها حکومت عاطفی و بی آلایش خانوادگی را به مراتب بر حکومت پر از رنج اجتماعی ترجیح دادند و حاضر نشدند شخصیت وجودی خود را فدای منافع یک مشت مردان هوسباز کنند و عملاً به سوال چرا زن حق حکومت ندارد؟ چنین پاسخ دادند: چون دخالت او در این امور، تجاوز از سنن طبیعی و نوامیس سازمان هستی است. (ص ۱۹)

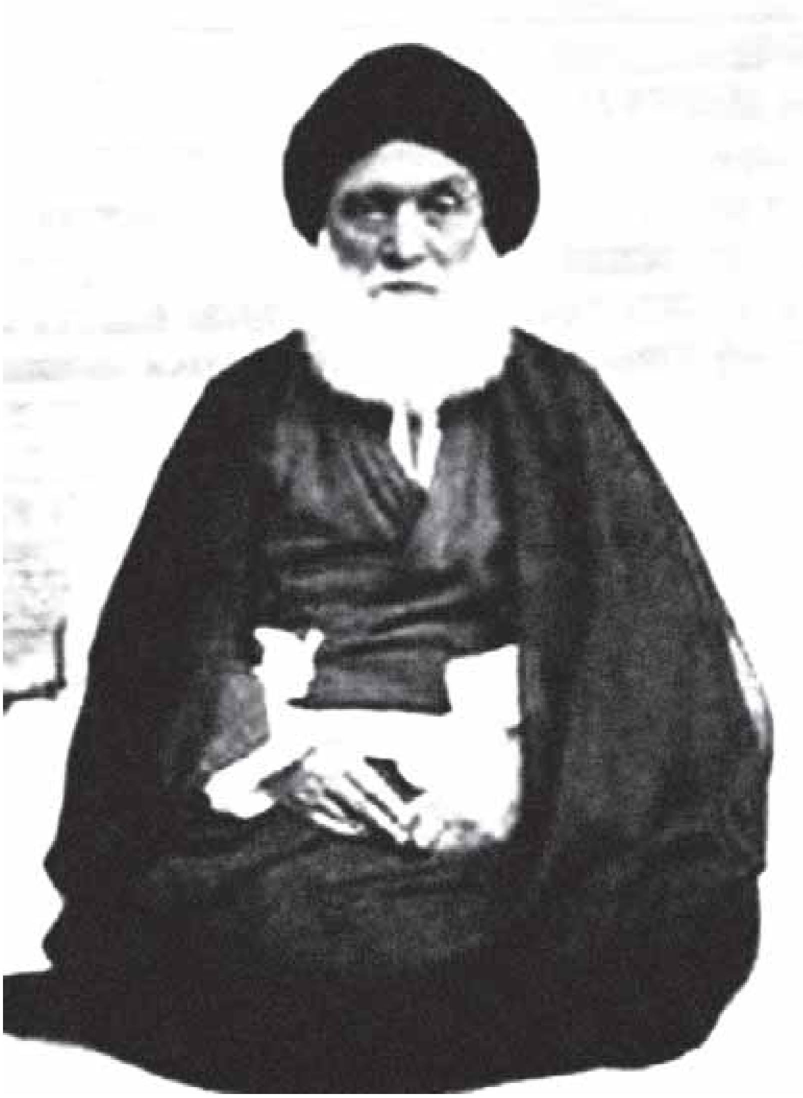
ـ ما به منظور اثبات این که اساساً سازمان هستی با دخالت زن در مشاغل مرد موافقت ندارد، و تجاوز زن از حدود مقتضیات جسمی و روحی خود، تجاوز از سنن تکوینی است، پاره ای از نظرات آنها را تا آن جا که موجب اطاله کلام نگردد از نظر خوانندگان عزیز می گذرانیم. امید است مورد استفاده و موجب تنبه آقایان و خانم هایی قرار گیرد که بدون مطالعه عمیق می گویند: «زن می تواند بازو به بازوی مردان در مراکز حساس قانون گذاری وارد شود و چون مرد بر اجتماع حکومت کند.» (ص ۲۰)

آیا نظام آفرینش با دخالت زن در کارهای مرد موافق است؟

ـ بعد از این بیانات جای هیچ گونه تردید نیست که این اختلاف یک اختلاف طبیعی است و پیشرفت تمدن و یا هرگونه عامل خارجی نمی تواند آن را تغییر بدهد. (ص ۲۹)

البته با تامل در مباحث بالا تردیدی حاصل نخواهد شد که اساساً سازمان آفرینش و نظام خلقت، با دخالت زن در مشاغل مرد شدیداً مخالف است. بنابراین طرفداران آزادی زنان با توجه یا بدون توجه می خواهند به روی نوامیس و مقررات شکست ناپذیر جهان خلقت شمشیر بکشند. بدیهی است در این مبارزه جاهلانه جز محرومیت از مواهبی که در سایه پیروی از قوانین و مقررات طبیعی نصیب انسان می گردد، نتیجه ای نخواهد برد. اگر بعضی از زنان طرفداری از این نظریه کنند، بدون توجه تیشه به ریشه سعادت خود می زنند. مردانی که از این طرز فکر دفاع می کنند، وسائل بدبختی زنان را در لباس دلسوزی فراهم می سازند. (ص ۳۵ و ۳۶)

ـ این است منطق افرادی از زنان معلوم الحال که مدت



کتاب زن و انتخابات: زنان شرق مخصوصاً ایرانی‌ها با توجه به قوانین خلقت و نوامیس طبیعت هیچ گاه حاضر نبودند از مرزهایی که طبیعت برای آنها تعیین نموده تجاوز کنند و به اموری که با وضع جسمی و روحی آنها مباینت داشت بپردازند، آنها حکومت عاطفی و بی آلایش خانوادگی را به مراتب بر حکومت پر از رنج اجتماعی ترجیح دادند و حاضر نشدند شخصیت وجودی خود را فدای منافع یک مشت مردان هوسباز کنند و عملاً به سوال چرا زن حق حکومت ندارد؟ چنین پاسخ دادند: چون دخالت او در این امور، تجاوز از سنن طبیعی و نوامیس سازمان هستی است.

هاست امید اشغال کرسی های پارلمان را در دل می پرورانند و در وضع سیاست بحرانی کنونی و شرایط مناسبی که بعد از الغاء انتخابات به وجود آمده، با انواع وسائل متشبث شده و به نام زنان پاکدامن و نجیب ایرانی که پای بند اصول طبیعی و دینی هستند، دم از تساوی و آزادی می زنند تا شاید از این راه بر مرکب مرد و کرسی خیالی پارلمان تکیه زنند! اکنون باید دید آیا این منطق یک منطق صحیح است یا تنها برای فریب دادن و اغفال افراد بی خبر و ساده لوح می باشد. (ص ۴۰)

شرکت زنان در انتخابات از نظر اسلام
ماجرای بیعت زن ها با پیغمبر اسلام

می گویند: در صدر اسلام، زن ها دوشادوش مردها با پیغمبر بیعت نموده اند و این قضیه یک دلیل کافی برای جواز مداخله زن در امر حکومت و قانون از نظر اسلام است.

راستی این افراد، آن قدر از موضوعات مذهبی و مسائل تاریخی و غیر تاریخی اسلام بی خبرند که اقلا همین قضیه مورد استدلال خود را از اول تا آخر مطالعه نکرده اند. قرآن مجید قضیه بیعت زنها را با پیغمبر چنین بیان می کند:

«ای پیامبر گرامی ، گاه زنان با ایمان پیش تو آیند تا با تو بیعت کنند که برای خداوند شریک قرار ندهند و هیچ وقت دزدی و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و مرتکب هیچ گونه تهمت و افتراء و دروغ نشوند و در هر کار شایسته و نیکویی فرمان تو را گردن نهند، با آنها بیعت کن و برای ایشان از خداوند طلب آمرزش نما، زیرا خداوند بخشاینده و مهربان است.»[8]

این آیه صریحا دلالت می کند که بیعت زن ها با پیغمبر چیزی غیر از این نبوده که آنها با پیغمبر عهد و پیمان می بستند تا از قوانین و دستوراتی که پیغمبر برای مسلمین می دهد، اطاعت و پیروی کنند و از کلیه اعمال زشت و ناپسند که بعضی از آنها در آیه هم مذکور است اجتناب نمایند، و بنابراین چگونه می توان این قضیه را که هیچ گونه مربوط با ولایت عامه و دخالت در امر حکومت و قانون نیست، دلیل بر جواز قانون گزاری زن از نظر اسلام قرار داد؟ مگر در نظر آنهایی که از این ماجرای تاریخی معروف فقط کلمه بیعت را شنیده و دیگر از هیچ جای آن خبر ندارند. اتفاقا دقت در بیعت هایی که پیغمبر منعقد نموده است، مطلب را کاملا علیه طرفداران سیاستمداری زن تمام می کند و یک دلیل قاطع بر جایز نبودن مداخله زنان در امور مربوط به قوانین به شمار می رود. این بیعت ها به خوبی اثبات می کند که پیغمبر برای هر کدام از مرد و زن وظائف خاصی قائل شده، زیرا جایی که از مردها تا دم شمشیر رفتن بیعت گرفته است، از زن ها جز پیروی از قوانین اسلام چیز دیگری نخواسته است. (ص ۵۶ و ۵۷)

بیعت زن ها با پیغمبر چیزی غیر از این نبوده که آنها با پیغمبر عهد و پیمان می بستند تا از قوانین و دستوراتی که پیغمبر برای مسلمین می دهد، اطاعت و پیروی کنند و از کلیه اعمال زشت و ناپسند که بعضی از آنها در آیه هم مذکور است اجتناب نمایند، و بنابراین چگونه می توان این قضیه را که هیچ گونه مربوط با ولایت عامه و دخالت در امر حکومت و قانون نیست، دلیل بر جواز قانون گذاری زن از نظر اسلام قرار داد؟

ـ از این بیان به خوبی روشن می شود که مقایسه بیعت های واقع در اسلام با یکدیگر، درست بر خلاف آن چه بی خبران از تاریخ اسلام ادعا می کنند، ثابت می کند که از نظر اسلام وظائف و اعمال زنان با مشاغل مردها کاملا متفاوت است و در طول تاریخ اسلام هیچ وقت زن ها در امور حکومت و قانون و آن چه مربوط به آن دو باشد، مداخله ننموده اند و بیعتی هم برای این معنی واقع نشده است. (ص ۵۸ و ۵۹)

ـ حالا موضوع قانون گذاری زن را از نظر اسلام باید بحث کنیم و برای این که روشن شود، ممنوع بودن زن ها از مقام قانون گذاری مستقیماً از اصول حقوقی اسلام است و هیچ عامل خارجی دیگر در تکوین این فکر دخالت ندارد، آن را از نظر فقه شیعه و فقه اهل سنت هر دو مورد بحث قرار می دهیم، زیرا وقتی هیچ کدام از دو فقه اساسی اسلام با همه تطوراتی که در آنها به عمل آمده، این حق را به زن ها ندهد، دیگر هیچ گونه جای تردید در مخالفت آن با قوانین اسلام باقی نخواهد ماند. (ص ۵۹)

حرمت قانون گذاری زن از منظر اهل سنت از زبان علمای الازهر مصر
حکم ولایت عامه:

ولایت عامه که مصداق مهم آن، عضویت پارلمان و حق تشریع قوانین و تسلط بر اجراء آنها است، این ولایت را شریعت اسلام در حدود شرائطی که مقرر داشته، مخصوص مردان نموده است! از صدر اسلام تا کنون سیره جمیع مسلمین همواره بر این جاری بوده است و ثابت نشده است که منصبی از این ولایات عامه، نه به طور استقلال و نه بطور اشتراک با مردها به زن واگذار شده باشد، در حالی که در میان زنان صدر اسلام زنان دانشمند و با فضیلتی وجود داشته اند که بعضی از آنها مانند امهات مومنین (همسران پیغمبر اسلام) حتی بر اغلب مردها هم مقدم بوده اند. و همچنین با اینکه اشتراک مرد و زن در تصدی شئون عامه – در طول تاریخ – موجبات و دواعی فراوانی داشته، در عین حال زنان مسلمان در این

مدت اصلاً مطالبه اشـتراک ننموده و هیچ کس هم چنین امری را به آنها پیشـنهاد نکرده است، در حالی که اگر شرکت نمودن زن ها در تصدی امور عامه، از کتاب یا سنت پیغمبر اسلام مجوزی داشت، بـا وجود آن همه دواعی، این امر، هم از طرف مردها وهم از طرف زنان مسلمان، این گونه مهمل و متروک نمی گردید.

سپس شورای فتوی چنین می گوید:

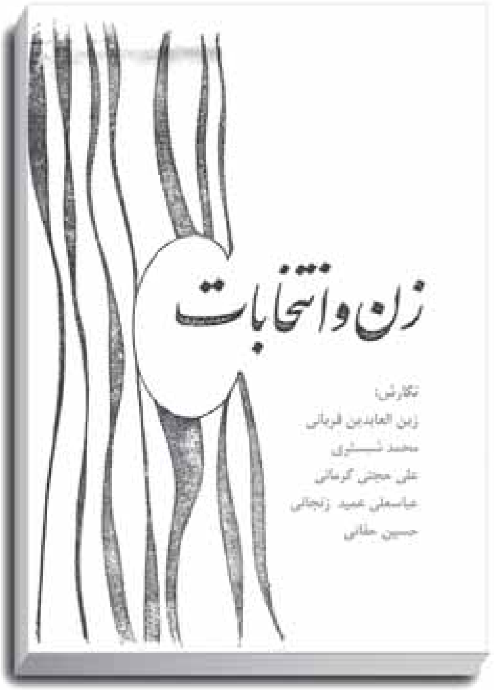
اما دلیل شـرعی بر ممنوعیت زن از ولایت عامه، روایتی اسـت که بخاری در صحیح خود، احمد در مسـند، نسائی در سنن، ترمذی در جامـع، همگی آن را نقل کرده اند. بخـاری می گوید: نقل کرد بـرای ما عثمان بن هیم از عوف، از حسـن بصری از ابی بکره که ابـی بکره گفت: در روزهای جنگ جمل خداوند مرا به برکت جمله ای کـه از پیغمبر شـنیده بودم از خطا و لغـزش (جنگ با علی (ع)) مصون داشـت، وقتی پیغمبر مطلع شد که قوم فارس دختر کسری را به پادشاهی برگزیده اند، فرمود: پیروز و رستگار نخواهد شد ملتی که زمام حکومت را به دسـت زن سـپرده است. پر واضح است که منظور پیغمبر از این جمله، تنها خبر دادن از آینده و سرنوشـت یک ملت نیسـت، زیرا مقتضی وظیفه نبـوت، بیان کردن امور و اعمالی اسـت که برای نیل به سـعادت و پیروزی لازم اسـت، و همچنین بیان اموری که دارای مفاسـد است به منظور ترک و اجتناب از آنها، بنابراین پیغمبر خواسـته اسـت بدین وسیله امت خود را از پیروی و تقلید از دیگـران، در واگذار کردن ولایت عامه به زن ها نهی کند، و این منظور را با اسـلوبی بیان نموده که یک ملت طالب پیروزی و علاقه مند به کیان اجتماعی خود را، بر امتثال و پیروی از این دستور جداً وا مـی دارد. بنابراین نمی توان هیچگونه تردیدی داشـت که نهی مستفاد از این حدیث، کلیه زن ها را، بدون استثناء و در هر عصری، از تصدی هرگونه ولایـت عامه منع می کند و این حکم عمومی همـان طور که از اسـلوب حدیث استفاده می شود، از تکیه سخن روی کلمه امراة (زن) و منوط ساختن حکم با آن مفهوم می گردد. و هیـچ قومـی را و همچنین هیچ گونه شـانی از شـئون عامه را، از عموم این حدیث استثناء ننموده اند، به طوری کـه همگی به مقتضای این حدیـث به حرام بودن زمامداری زن، و همچنین تصدی قضاوت، و سـر کردگـی در آرتش و خلاصه کلیه امور مربوط به ولایت عامه فتوی داده اند. (ص ۶۳ و ۶۴)

ولایـت عامـه که مصداق مهم آن، عضویت پارلمان و حق تشـریع قوانین و تسـلط بر اجراء آنها است، این ولایت را شریعت اسلام در حدود شرائطی که مقرر داشته، مخصوص مردان نموده اسـت! از صدر اسـلام تا کنون سیره جمیع مسلمین همواره بر این جاری بوده است و ثابت نشـده اسـت که منصبی از این ولایات عامه، نه به طور اسـتقلال و نه بطور اشتراک با مردها، به زن واگذار شـده باشـد، در حالی که در میان زنان صدر اسـلام زنان دانشمند و با فضیلتی وجود داشته اند که بعضی از آنها حتی بر اغلب مردها هم مقدم بوده اند.

ـ پـس از بیان مقدمـات و دلائل مذکور، شـورا، فتوای صریح خـود را درباره حرمت عضویت زن در پارلمان به صورت ذیل، صادر می کند:

با توجه به دلائل سابق، شورای فتوی مقرر می دارد که شریعت اسـلام طبق آنچه در حدیث شریف قبل وارد شده، تصدی هرگونه ولایت عامه را که فرد بارز آن تشـریع قوانین، یعنی وظیفه اساسی اعضـاء پارلمان، اسـت بـرای زن ممنوع و حرام کرده اسـت. ولی مشـاغل و اعمال دیگری مانند تدریس دختـران، طبابت زن های پزشک برای بانوان و همچنین پرستاری و پانسمان نمودن زن های بیمـار و مانند آن کـه زن ها متصدی آن می شـوند، داخل درباب ولایت عامه نیست. (ص ۶۴)

اما موضوع دوم، یعنی شرکت زن ها در انتخاب اعضای پارلمان. در این موضوع، شوری چنین تشخیص می دهد که زن ها مصممند از طریـق شـرکت در انتخاب اعضای پارلمـان – حق عضویت در پارلمان – یعنی ولایت عامه را که شـریعت اسلام برای آنها ممنوع



نموده است، به دست بیاورند؛ زیرا نمی توان کوچک ترین تردیدی در این داشت که وقتی حق شرکت در انتخابات برای کسی ثابت شود، خواه و ناخواه حق عضویت در پارلمان هم در صورتی که این شخص واجد شرائط آن گردد، برای او تثبیت و تجویز خواهد شد و مسلما خیلی بعید است چنان قانونی درباره زن وضع شود که شرکت در انتخابات را برای او جایز سازد، ولی حق انتخاب کردن زن را به نمایندگی، فقط به خاطر اینکه این فرد زن است؛ از او سلب کند. در حالی که زنان به هیچ وجه قبول نمی کنند که زن بودن، آنها را از حقی یا شغلی محروم بدارد، و هرگز به این مقدار متقاعد و قانع نمی شوند مگر اینکه در جمیع حقوق و مشاغل، خود را با مردها یکسان و مساوی قرار دهند. با توجه به مقدمات مذکور این موضوع مشمول این اصل مسلم اسلامی و قانونی می باشد که علل و مقدمات هر عمل، دارای حکم همان عمل است. به موجب این اصل، حق انتخاب دادن به زن ها، به هیچ وجه، قانونی و موافق اسلام نیست، زیرا هر موضوعی که به واسطه در برداشتن ضرر و مفسده ای ممنوع شمرده شده، علل و مقدمات آن هم به سبب اجتناب از همین مفسده و ضرر، بلاتردید ممنوع و غیر جایز خواهد بود و هیچ گاه نه به حکم عقل و نه به منطق شرع، امکان ندارد که عملی به سبب ضرر و مفاسد مترتب بر آن حرام و ممنوع گردد ولی در عین حال علل و مقدماتی که وسیله عملی ساختن آن ذی المقدمه است جایز و قانونی اعلام شود.

با تقریب فوق روشن و مسلم می شود که حکم اسلام درباره شرکت زنان در انتخابات، مانند حکم اسلام درباره عضویت پارلمانی زن می باشد؛ و این هر دو موضوع غیر جایز و خلاف مقررات اسلامی است. روشن است که در بحث فوق؛ این دو موضوع را بدون در نظر گرفتن هیچ گونه مفاسد و لوازم خارجی که زن — در جریان انتخابات — خواه ناخواه دچار آن خواهد شد بررسی نمودیم.

اما مسلم است هرگاه مسئله را از جنبه وقوع خارجی و اعمال ملازم با آن مطالعه نموده، موضوعات و اموری را که از شروع انتخابات تا ختم آن، چه برای رای دهنده و چه برای انتخاب شونده، مداخله در آن قهرا لازم است توجه کنید، بدون تردید شرکت زن ها در انتخابات حرمت دیگری پیدا خواهد نمود. زیرا زن ها در طی جریان انتخابات در مراحل زیادی که لازمه شرکت در انتخابات است مانند میتینگ های عمومی، شرکت در انجمن ها، تشکیل هیئت نظار، عضویت در جلسه قرائت آراء و مانند آنها، خواه و ناخواه و به طور مسلم ناچار خواهند شد یک سلسله اجتماعات و معاشرت ها با مردها داشته باشند، در حالی که این اجتماعات غالباً سبب اختلاط نامشروع آنها با مردان شده و عملاً زن را در معرض سقوط و انحراف اخلاقی و آزار دیگران قرار خواهد داد. این اجتماعات به مرد های آلوده ای که آمیزش آزاد زن و مرد، برای آنها یک رویای شیرین و وسیله آسانی برای میل به مقاصد شیطانی است، میدان خواهد داد که حداکثر تعرض و مزاحمت را نسبت به زن ها عملی کنند! (ص ۶۵ تا ۶۷)

قانون گذاری زن از نظر فقه شیعه

مسئله قانون گذاری از نظر فقه و قواعد حقوقی شیعه نیز داخل در موضوع ولایت عامه می باشد. ولایت عامه در اصطلاح فقهاء، عبارت است از هر نوع تسلط و قوه الزام، در یکی از شئون قانون گذاری یا اجرای قوانین یا قضاوت.

شورای افتاء الازهر مصر: از نظر اسلام کلیه اختیارات و حقوق زن ها، در حدود خارج از موضوعات قانون گذاری و اجراء و قضاوت قرار داده شده است. یعنی در اسلام زنها از هیچ نوع فعالیت حیاتی (مشروط به اینکه از آمیزش های غیر مشروع با مردان و کارهایی از این قبیل خودداری شود) ممنوع نیستند، بلکه به آن تشویق شده اند، ولکن در هیچ یک از سه مسئله مذکور نمی توانند متصدی مقامی بشوند.

تصدی منصبی در هر کدام از شئون و مراتب امور سه گانه فوق، از نظر فقه شیعه شرایط و قیودی دارد که مجموع آن شرایط و قیود به اضافه بعضی از قوانین دیگر اسلام، اصول حقوق اساسی و سیاسی و اداری اسلام را که در هر جامعه ای می توان آنها را اساس حکومت قرار داد، تشکیل می دهد. آنچه ما در اینجا درباره آن بحث می کنیم، تنها موضوع واگذار کردن ولایت عامه به زن ها است. مطالعه و تتبع جامع در ابواب مختلف فقه شیعه و همچنین دلایلی که در این موضوع به آنها استدلال شده، ثابت می کند که از نظر شیعه هم، اسلام هیچ نوع از ولایت عامه و اختیارات را در یکی از موضوعات سه گانه فوق، برای زن ها امضاء ننموده و این حق را به آنها نداده است. از نظر اسلام کلیه اختیارات و حقوق زن ها، در حدود خارج از موضوعات قانون گذاری و اجراء و قضاوت قرار داده شده است. یعنی در اسلام زنها از هیچ نوع فعالیت حیاتی (مشروط

از نظر اسلام کلیه اختیارات و حقوق زن ها، در حدود خارج از موضوعات قانون گذاری و اجراء و قضاوت قرار داده شده است. یعنی در اسلام زنها از هیچ نوع فعالیت حیاتی (مشروط به اینکه از آمیزش های غیر مشروع با مردان و کارهایی از این قبیل خودداری شود) ممنوع نیستند، بلکه به آن تشویق شده اند، ولکن در هیچ یک از سه مسئله مذکور نمی توانند متصدی مقامی بشوند.

به اینکه از آمیزش های غیر مشروع با مردان و کارهایی از این قبیل خودداری شود) ممنوع نیستند، بلکه به آن تشویق شده اند، ولکن در هیچ یک از سه مسئله مذکور نمی توانند متصدی مقامی بشوند.

دلیل:

در فقه شیعه این موضوع را از طرق و جهاتی می توان بحث نمود. ما دلایل دانشمندان شیعه را در این باره به طور اجمال ذکر می کنیم و شرح بیشتر آن را به کتب فقهی شیعه ارجاع می نماییم: این دلایل، روایات معتبری است که از پیغمبر اکرم و ائمه هدی (ع) نقل شده و از صدر اسلام تاکنون مورد عمل و استدلال فقهای شیعه بوده است. (ص ۶۸ و ۶۹)

روایت اول: همان حدیث نبوی معروف است که در کتب شیعه هم مورد استدلال قرار گرفته است : لن یفلح قوم ولوا امرهم امراة ؛

بـه نظـر ما چهار روایت مذکور در بـالا برای آنان که می خواهند بـی طرفانه این موضوع را مطالعه کنند دلائل کافی به شـمار می رود و مسـئله ممنوع بودن بانوان را از تصدی ولایت عامـه (قانـون گذاری – اجرای قوانین – قضاوت) به قدری روشـن می سـازد که هیچ گونه احتیاجـی به توضیح و تشـریح ما هم نیسـت. روایات مذکور از صدر اسـلام تاکنون مبنای اسـتدلال فقهاء معروف و محقق شیعه قرار گرفته اند. لذا در سراسر فقه پهناور شیعه حتی یک مورد برای اینکه زن ها حق ولایت عامه دارند، وجود ندارد و در تمام مناصب مربوط به ولایت عامه، فقهاء ما مرد بودن را شرط تصدی آن منصب دانسته اند.

این حدیث یکی از احادیث معروف نبوی اسـت و با مراجعه به کتب تاریخ و حدیث و اسـتدلال می توان گفت کـه این حدیث یکی از احادیث متواتره است.

فقهاء هر دو دسـته — شیعه و سـنی — در موارد متعددی با این روایت استدلال نموده اند.

از فقهاء برجسـته و معروف شیعه شیخ طوسی در کتاب خلاف، شهید ثانی در مسالک، نراقی در مستند و جمعی از فقهای متاخرین مانند صاحب جواهر در بحث شـرائط قاضی، به اسـتناد این روایت فتوی داده اند که زنها از تصدی قضاوت ممنوع هسـتند و رای آنها در مرافعات، نفوذ و الزام ندارد.

این حدیث صریحاً می رسـاند که زمامداری و هرگونه ولایت و فرمانروائـی زن بر خلاف مصالح عموم اعم از زن و مرد اسـت، آیا چنین گفتاری از پیغمبر جز اعلام خطرات مهم، در مورد سپردن کار ملت به دست زن ها معنی دیگری دارد؟ حکم مستفاد از این حدیث هیچ گونه قید و شـرطی ندارد و چون صرفا برای بیان یک موضوع اجتماعی خطیر گفته شده، اختصاص به جمعیت معین یا عصر معین هم ندارد و به عبارت روشـن تر، پیغمبر اکرم با این جمله ولایت و زمامداری زن را به طور مطلق تحریم نموده اسـت. به همین جهت اسـت که فقهاء شیعه و سنی با این روایت در ابواب مختلف ولایت عامه مانند قضاوت و غیر آن به طور مطلق استدلال نموده اند.

شاید بعضی خیال کنند از این حدیث غیر از ممنوع بودن زن ها از حکومت و تصدی قوه مجریه چیز دیگری اسـتفاده نمی شـود و بنابرایـن، موضوع قانون گذاری زن که ربطی به قوه مجریه ندارد و از آن منفک است، مشمول این حدیث نخواهد بود.

ظاهراً این اشـتباه از دقت نکردن در لغت ولایت پیش می آید. کلمه ولایت در زبان عربی به معنی هر گونه تسلط و اختیاریست که نسبت به شخص مولی علیه جنبه الزام داشته باشد، و در این صورت پرواضح است که موضوع قانون گذاری یکی از مصادیق فوق العاده مهم ولایت به شمار می رود.

روایت دوم: القطان عن السکری عن جوهری عن جعفر بن محمد بـن عماره عن جابر الجعفی، قال سـمعت ابا جعفر (ع) یقول: لیس علی النساء اذان و الاقامة ولا جمعة و لا جماعة و لا عیادة المریض، و لا اتباع الجنازة، و لا الاجهـار بالتلبیـة، و لا الهرولة بین الصفا و المروة و لا اسـتلام الحجر الاسود، و لا دخول الکعبة، و لا الحلق انما یقصرن من شـعورهن؛ ولا تولـی المراة القضاء و لا تولی الامارة و لا تستشار...[۹]

ترجمـه: جابـر جعفـی می‌گویـد، شـنیدم حضرت صادق علیه السـلام می فرمود: بر زن ها اذان و اقامه و نماز جمعه و جماعت و عیادت بیمار و تشـییع جنازه و بوسیدن حجر الاسود و هرولـه میان صفا و مروه و داخل شـدن در خانه کعبه و تراشـیدن موی سـر لازم نیست و برای تقصیر، تنها چیزی از موی سر را جدا می کنند. همچنین زن ها نمی توانند متصدی قضاوت شـوند و نه می توانند فرمانروایی و حکومت کنند و همچنین نباید زن ها طرف مشورت در امور قرار بگیرند.

در قسـمت های اول این روایت که مربـوط به موضوع ولایت نیست بحث نمی کنیم و مورد استدلال ما تنها سه جمله اخیر روایت اسـت. چنان که ملاحظه می کنید، ایـن روایت، تصدی قضاوت و فرمانروائـی و حکومـت را که همـان مقام اجرای قانون اسـت، و همچنین عضویت در شـورا و مبادله افـکار را در هر موضوعی که باشـد، با صراحت کامل برای زن ها ممنوع کرده اسـت. مخصوصاً جمله اخیر این روایت«ولا تستشـار» خیلی جالب توجه اسـت، زیرا مراد از این مشورت، مشورت به طور کلی و در عموم کارهاست که در این صورت، شـوری در قانون گـذاری، فرد اکمل آن خواهد بود (واقع شدن این جمله پشت سر موضوع قضاوت و حکومت، جدا این معنی را معین می کند.) (ص ۷۱و۷۲)

نتیجه این اسـت که در این روایت بانوان از تصدی سه منصب

اجتماعــی یعنی قضــاوت و فرمانداری در حکومــت و عضویت در شوری ممنوع شده اند.

روایت ســوم: محمد بن علی بن الحســین باسناده عن عمار بن عمــر و انس بن محمد عن ابیه عن جعفــر بن محمد عن آبائه فی وصیة النبی (لعلی ع) قال یا علی لیس علی النساء جمعة و لا جماعة و لا اذان و لا اقامة و لا عیادة مریض و لا اتباع الجنازة و لا هرولة بین الصفا و المروة و لا اســتلام الحجر و لا حلق و لا تولی القضاء و لا تستشار...[۱۰]

ایــن روایت را علــی (ع) از پیامبر نقل می کنــد؛ چون مواد این روایــت با روایت دوم تقریبا متحد اســت آن را ترجمه نمی کنیم و پیداســت که مورد اســتدلال ما دو جمله اخیــر لا تولی القضاء و لا تستشار می باشد.

روایت چهــارم: این روایت مخصوص باب قضاوت است و از حضرت صادق (ع) نقل شده. در این روایت حضرت به شیعه دســتور مــی دهد که همیشــه قضــات را از میــان خودشــان انتخــاب کنند و مــرد بودن را یکی از صفــات آن قاضی قرار می دهد:

محمد بن علی بن الحسین باســناده عن احمد بــن حامی عن ابی خدیجة سالم بن مکرم الجمال قال قال ابو عبدالله (ع) جعفر بن محمد الصادق: ایاکم ان یحاکــم بعضکــم بعضا الی اهل الجور، و لکــن انظروا الی رجل منکم یعلم شــیئا من قضایانا فاجعلوه بینکــم فانی قد جعلته قاضیا فتحاکموا الیه...

ترجمه: منازعات و دعاوی خود را هیچگاه پیش قضات حکومت جائــر نبرید بلکه خودتان یک مرد عالم بــه قوانین و احکام ما را از میــان خود به قضاوت انتخاب کنید که چنین شــخصی را من برای شما قاضی قرار داده ام.

بــرای اثبات این موضوع روایات دیگری هــم وجود دارد که به ملاحظه اختصار آن را ذکر نمی کنیم.

بــه نظر ما چهار روایت مذکور در بالا برای آنان که می خواهند بی طرفانــه این موضوع را مطالعه کنند دلائل کافی به شــمار می رود و مســئله ممنوع بودن بانــوان را از تصدی ولایت عامه (قانون گذاری – اجرای قوانین – قضاوت) به قدری روشــن می ســازد که هیچ گونه احتیاجی به توضیح و تشریح ما هم نیست. روایات مذکور از صدر اسلام تاکنون مبنای استدلال فقهاء معروف و محقق شیعه قرار گرفته اند. لذا در سراســر فقه پهناور شیعه حتی یک مورد برای اینکــه زن ها حق ولایت عامه دارند، وجود ندارد و در تمام مناصب مربــوط بــه ولایت عامه، فقهــاء ما مرد بودن را شــرط تصدی آن منصب دانسته اند.

البته روشــن است که قسمت اول بحث ما، درباره قانون گذاری زن ها تنها از این نظر بود که اسلام به زن ها حق قانون گذاری نداده اســت، اما علاوه بر همه اینها، موضوع شرکت بانوان در انتخابات از نظــر وقوع خارجی و چگونه انجام گرفتن آن هم قابل بحث اســت چون غالباً توام با جهات نامشــروع دیگری از قبیل تماس های غیر مجاز با مردان در مبارزات انتخاباتی و بســیاری مطالب دیگر خواهد بــود که احتیاج به ذکر ندارد. ولی نمی توان انکار کرد که شــرکت در انتخابات هزار رقم معاشــرت و همنشــینی صحیح و غلط با مرد های بیگانه لازم دارد که قدر مسلــم از آن شــرکت در انجمن های فعالیتی انتخابات، شــرکت در انجمن نظار، شرکت در جلسه قرائت آراء و بالاخــره تکیه دادن بر تخت مراد یعنی کرســی های مجلس اســت و البته بایــد تصدیق کرد که رعایت مقررات شــرعی در این مراحل معمولا نمی شــود و بسیار مشــکل است که ما فرض کنیم بانویی همه این مراحل را طی کند و مرتکب گناهی نشود. خلاصه این که اگر اســلام، قطع نظر از بحث سابق، به زن ها اجازه شرکت در انتخابات دهد، اجازه داده است که معاشرت یک نفر زن با مردها مثل معاشرت یک نفر مرد با مرد دیگر باشد، در حالی که نمی توان گفــت که زن ها در صورت شــرکت در انتخابات به چنین اوضاعی دچار نخواهند شــد؛ زیرا تصور شــرکت در انتخابات بدون گذراندن آن مراحل اصلا تصور عاقلانه ای نیست و از طرفی نمی توان ادعا نمود که اسلام با آن اوضاع و شرایط مخالفتی ندارد. ولی باید به این نکته توجه داشــت که اولا قانونی کردن شرکت بانوان در انتخابات موجــب تجویز این اعمال برای کلیــه زن ها حتی با حجاب ها می باشــد و ثانیا گرچه مراعات نکردن دستورات حجاب اسلام در میان زنــان هوس باز وکالت، رواج کامل دارد ولی چون موضوع شــرکت در انتخابات هم عملا مســتلزم تماس های بیشتریست، از این نظر اشکال تازه ای تولید خواهد کرد. (ص ۷۸)

کتاب زن و انتخابات: شــما ای آقایان و بانوانی که برای شــرکت هرچه بیشــتر زنان در امور اجتماعی و آزادی بی حســاب آنان کوشــش و تلاش می کنیــد، بیایید کلاه خودتان را قاضــی کنید، ارقام فوق را که درباره توســعه طلاق و از هم پاشــیدن کانون خانوادگی و ســایر مفاسد فردی و اجتماعی در کشــورهایی که الهام دهنده تمدن کنونی هستند به دقت مطالعه فرمایید، منطق دیگران چنین کردند ما هم چنین کنیم را کنار بگذارید، خالی از هرگونه تعصب و تقلید کور کورانه، فکر و مطالعه کنید: آیا راستی زنان آن کشورها در ســایه این آزادی خوشــبخت تر و سعادتمند تر از شــما که هنوز به پای آنها نرسیده اید و بســیار متاســفید می باشــند؟ آیا آنها با اقدامات افراطی خود در مورد زن ها مشــکلات اجتماعی خود را حل کرده اند؟ آخر این اصرار بی جا برای چیست؟

در ماجرای تاریخی جمل و جنگ عایشه با امام علی علیه السلام، عایشــه قبل و بیش از آن‌که به خاطر رودررویی با امام علیه السلام و حاکم مسلمین، عتاب و ســرزنش شــود، به خاطر ســرپیچی از ســفارش قرآن مبنــی بر لزوم اســتقرار زنــان در خانه و عدم خروج غیرضروری از آن و رهبــری کــردن ناکثیــن، مــورد اعتراض قرار می‌گیرد.

ـ بنابراین آیا شایســته اســت برخی زنان و مردان معلوم الحال از راه درخواســت تســاوی زن و مرد در انجام هرگونه کار و اشغال نمــودن هر منصب و مقام، دامن آتــش افزایش طلاق را بالا زده و ایــن ملت و مملکت نیمه جان را به روزگار بدتری بکشــانند؟ و آیا ســزاوار است که رجال سیاســت نیز تقاضای آنان را لبیک گفته، به خواســته های آنان لباس عمل بپوشانند؟ آیا برای آنان کافی نیست که از آزادی لعنتی و برقراری تســاوی حقوق بین زن و مرد که در اروپا و آمریکا و بیشــتر ممالک راقیه جهان برقرار شــده و در نتیجه آن همه مفاسد و بدبختی ها که افزایش سرسام آور طلاق و انحلال خانواده ها، یکی از آن مفاسد و بدبختی هاست، درس عبرت بگیرند و دیگــر راه خطای آنــان را نپیموده و از همین جا عقب گرد کنند و دست رد بر سینه خواستاران شرکت زنان در امر انتخابات بزنند؟

ما نمی دانیم مســولین امر و زمامداران وقت به این نکات توجه دارنــد یا خیر؟ در هر صورت ما به عنوان یک جمعیت علاقه مند به این آب و خاک و دوســتدار شــرف و فضیلت مردم این کشور، زنگ خطــر را می نوازیم و به آنان خاطر نشــان می ســازیم که اگر این دســته از بانوان به مقاصد خود برسند، دیگر باید فاتحه این مملکت را خواند و به انتظار انهدام مجد و شــرف و فضیلت و خانواده دقیقه شماری کرد زیرا این امر نخستین قدمی است که نسل حاضر را به پرتگاه شهوت و مفاســد اخلاقی مانند سایر ممالک متمدن دیگری که به این سرنوشــت مبتلا شده اند ســوق می دهد، بنابراین خوب اســت علاج واقعه را از قبل وقوع کننــد و از اعمال دیگران عبرت بگیرند.

شــما ای آقایان و بانوانی که برای شرکت هرچه بیشتر زنان در امور اجتماعی و آزادی بی حســاب آنان کوشش و تلاش می کنید، بیاییــد کلاه خودتان را قاضی کنید، ارقام فوق را که درباره توســعه طلاق و از هم پاشــیدن کانون خانوادگی و ســایر مفاســد فردی و اجتماعــی در کشــورهایی که الهام دهنده تمدن کنونی هســتند به دقت مطالعه فرمایید، منطق دیگران چنین کردند ما هم چنین کنیم را کنــار بگذارید، خالی از هرگونه تعصــب و تقلید کور کورانه، فکر و مطالعه کنید: آیا راســتی زنان آن کشــورها در ســایه این آزادی خوشبخت تر و سعادتمند تر از شما که هنوز به پای آنها نرسیده اید و بسیار متاسفید می باشند؟ آیا آنها با اقدامات افراطی خود در مورد زن ها مشــکلات اجتماعی خود را حل کرده اند؟ آخر این اصرار بی جا برای چیست؟ (ص ۱۴۱و ۱۴۲)

فراز سوم

در ایــن فراز به ذکر پاره ای از آیــات و روایاتی بیش از روایات فــوق در دوبخش می پردازیم. بخش اول در مورد مطلوبیت و بلکه ضرورت اجتناب زنان از همدوشــی و اختلاط با مردان اســت که به تبــع آن می تــوان ممنوعیت حضور زن در عرصــه هایی را نتیجه گرفت که مســتلزم اختلاط غیر ضروری و حرام اســت. بخش دوم شامل آیات و روایاتی است که تصدی اموری چون وکالت، قضاوت، وزارت وتصدی مســئولیتهای اجرایی را ممنــوع و غیر مجاز اعلام می دارد.

بخش اول

الف) آیات

۱. الرِّجــالُ قوّامُــونَ عَلَی النِّســاء بمــا فَضَّــلَ اللهُ بَعْضَهُم عَلی بَعْضٍ....

مردان باید بر زنان مســلط باشند، چرا که خداوند بعضی (مردان) را بر بعضی دیگر (زنان) برتری بخشیده است.

مفســران با توجه به ســیاق آیه و روایات معصومیــن: قوّامیّت مطلــق مرد را بر زن ـ اعم از قوامیّت شــوهر بــر زن در خانواده و قوّامیّت مردان بر زنان در اجتماع ـ استفاده می‌کنند.

علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌نویسد:

«آیه «الرجال قوّامون علي النّساء...» منحصر به همسران نیست که فقط مرد بر همسرش تسلّط داشته باشد بلکه این حکم در مورد قوّامیّت صنف مــردان بر صنف زنان در همه امور مربوط به زندگی این دو، می‌باشد. آیه واجد اطلاق تام‌است.»[11]

آیةالله سید محمّد حسین حسینی طهرانی (ره) می‌نویسد:

«احتمال انحصار مقصــود آیه به محیط خانواده و این‌که مردان تنهــا بر همسرانشــان قیمومیّت دارند، به دلیل اطــلاق آیه و عدم قید آن به خانه و همســران، مردود اســت و اگر چنین بود باید گفته می‌شــد: الرجال قوّامون علی نسائهم. علاوه بر این، اگر این انحصار را بپذیریم جا دارد از خداوند متعال بپرســیم چگونه در حالی که زن را سرپرســت خانه‌اش ـ که به امور جزئی و محدود می‌پردازد ـ قرار نداده اســت، به او اجازه قیمومیّت و ولایت بر همه خانه‌های امّت و دولت اســلامی را داده اســت؟ آیا سرپرستی حکومت که مساوی با سرپرســتی عموم جامعه است، مهمتر از سرپرستی خانه نیست؟ آیا ممکن است مسلمانی بپذیرد که خداوند زن را سرپرست و مسلّط بر میلیون‌ها مرد و زن قرار دهد امّا او را مســلّط بر شوهرش و بلکه او را همدرجه او نیز قرار ندهد؟»[12]

۲. وَ قَرْنَ فی بُیُوتکُنّ....
و در خانه‌هایتان بمانید

شهید ثانی در مسالک می‌نویسد: «امّا شرط مرد بودن قاضی به دلیل مناسب نبودن زن برای این منصب می‌باشد؛ زیرا همنشینی و اختلاط با مردان و بلند حرف زدن در بین آن‌ها که از لوازم منصب قضاوت است، برای زن سزاوار و جایز نیست. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: مردمی که زن فرمانروای آن‌ها باشد، سعادتمند نخواهند شد.»

تصدی مشاغل و مناصب و حضور گسترده اجتماعی زن با توصیه مطلق آن‌ها به استقرار در خانه منافات دارد و جز موارد محدود و خاصّی که شرع، خروج از خانه را برای زن مباح، مستحب و یا واجب می‌داند، نمی‌تواند این آیه را مقیّد نماید.

ب) روایات

در ماجرای تاریخی جمل و جنگ عایشه با امام علی علیه السلام، عایشه قبل و بیش از آن‌که به خاطر رودررویی با امام علیه السلام و حاکم مسلمین، عتاب و سرزنش شود، به خاطر سرپیچی از سفارش قرآن مبنی بر لزوم استقرار زنان در خانه و عدم خروج غیرضروری از آن و رهبری کردن ناکثین، مورد اعتراض قرار می‌گیرد.

امام علی علیه السلام طی نامه‌ای خطاب به عایشه:

۱. امّا بعد فانّك خَرَجْتِ غاضبَةً لله و لرَسُوله، تَطْلُبین َامْراً کان عنك موضوعاً، ما بال النساء و الحرب و الاصلاح بین الناس؟ تَطْلُبین َبدَم عثمان؟ وَلَعمری لَمن عرّضَك للبلاء وحَمَلَك علی المعصیة اَعظمُ الیك ذنباً من ْقَتَلَة عثمان... فاتّقی الله وارْجعی الی بیتك.[۱۳]

تو در حالی که خدا و رسولش را به خشم او داشتی خروج کردی و به انجام عملی مبادرت کردی که خداوند آن را از تو نخواسته است. زنان را با جنگ و اصلاح بین مردم چه کار؟ خون‌خواهی عثمان را می‌کنی؟ قسم به جان خودم آن‌که تو را در معرض این بلا قرار داد و بر نافرمانی خداوند وادارت کرد، گناهش باید نزد تو بزرگ‌تر از گناه قاتلان عثمان باشد، پس از خداوند بترس و به خانه‌ات برگرد.

امام علیه السلام، همچنین بعد از پایان جنگ جمل به سراغ عایشه آمد و با چوبی بر کجاوه او زد و فرمود:

۲. یا حمیراء! رسول‌الله اَمَرَك بهذا؟ اَلَم یأمُرك اَن ْتَقَرّی فی بیتك؟ والله ما اَنْصَفَك َالّذین اَخْرَجُوك اذْ صانُوا عَقائلَهُم وَاَبْرَزُوك.[۱۴]

حمیرا! آیا پیامبر صلی الله علیه و آله تو را به این کار سفارش کرده بود؟ آیا به تو فرمان نداده بود که در خانه‌ات بمانی؟ به خدا قسم آن‌ها که تو را از خانه بیرون کشیدند، در حق تو بی‌انصافی کردند؛ چراکه از زنان خود صیانت کردند و تو را در معرض دید قرار دادند.

زید بن صرحان در پاسخ به دعوت عایشه که از او خواسته بود از علی علیه السلام جدا شود و به یاری او بیاید، نامه‌ای چنین به وی نوشت:

سلامٌ علیك، تو [زن] وظیفه‌ای داری و ما [مردان] وظیفه‌ای دیگر، وظیفه تو آن است که در خانه‌ات بنشینی و وظیفه ما آن است که با مردم [دشمنان] بجنگیم تا فتنه‌ای نباشد. اکنون تو وظیفه‌ات را رها کرده‌ای و از ما می‌خواهی که دست از وظیفه‌مان برداریم. والسّلام.[۱۵]

اُم ّسلمه همسر مؤمن و فهیم پیامبر صلی الله علیه و آله نیز طی نامه‌ای به عایشه او را چنین مورد عتاب قرار داد:

ان ّعمودَ الاسلام لن یثاب َبالنساء ان مال و لن یُراَب بهن ّان ْصُدعَ، حُمادَیات ُالنساء غَض ُّالاطراف و خَفْض الاصوات و[۱۶] ....

ستون دین اگر کج شود، به وسیله زنان مستقیم نگردد و اگر شکاف بردارد، با زنان اصلاح نشود. از زنان پسندیده آن است که چشم خود فرو بندند و صدا کوتاه سازند.

علاوه بر روایات فوق، روایاتی نیز صریحاً با نهی از اطاعت زنان؛ ولایت، سرپرستی و مدیریّت آنان را در امور جامعه رد می‌کند:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله:

۳. طاعَةُ المرأة ندامَة.[۱۷]

فرمانبری از زن مایه پشیمانی است.

هلکة الرجال حین اَطاعت النساء.[۱۸]

مردان آن‌گاه که از زنان فرمانبری نمودند، هلاک شدند.

قال علی علیه السلام:

۴. ثلاثٌ مُهلکات: طاعة النساء....[۱۹]

از آغاز ظهور اسلام و بلکه از آغاز خلقت آدم و ظهور شرایع الهی تاکنون، خداوند، انبیاء، اوصیا و مردم متشرّع، تدبیر امور اجتماعی را به‌دست زنان نمی‌سپرده‌اند و به همین خاطر در تاریخ، زنی را به عنوان پیامبر، امام، وصیّ، حاکم مشروع، قاضی، رئیس قوم و قبیله و گروه، کدخدای ده، فرماندار شهر و... سراغ نداریم. این در حالی بوده است که پیوسته زنانی مؤمن و صالح و حتی بعضاً توانمند بر انجام برخی مسئولیت‌های اجتماعی حضور داشته‌اند امّا به دلیل آن‌که شرایع و ادیان آسمانی تصدّی چنین نقش‌هایی را برای صنف زنان مشروع نمی‌دانسته‌اند، از نصب آنان به این مناصب خودداری می‌کردند.

سه چیز هلاک‌کننده است: فرمانبری از زنان....
۵. کلّ امری تُدَبّره امْرَأَةٌ فَهُو ملعون.[۲۰]
هر کس زمام امور خود را به‌دست زنی بسپارد، ملعون است.
دسته‌ای دیگر از روایات، مستقیماً از تولّی امور اجتماعی توسط زنان نهی می‌کنند:
قال رسول‌الله صلی الله علیه و آله:
۶. لیس علی النساء ... وَلاتَوَلّی القضاء.[۲۱]
زنان نباید متصدّی قضاوت شوند.
۷. لایُفْلَحُ قَومٌ وَلِیَتْهُم امْرَأَةٌ.[۲۲]
مردمی که زن فرمانروایشان باشد، سعادتمند نمی‌شوند.
۸. لایُقَدّسُ الله اُمَّةً قادَتْهُم امْرَأَةٌ.[۲۳]
خداوند امتی را که زن رهبری‌شان کند، تقدیس نخواهد کرد.
۹. لایُفْلحُ قَومٌ وَلّوا اَمْرَهُم امْرَأَةً.[۲۴]
مردمی که زمام امورشـان را به‌دسـت زن بسـپارند، سعادتمند نمی‌شوند.
۱۰. لَنْ یُفْلَحَ قومٌ تُدَبّرُ اَمْرَهُم امْرَأَةٌ.[۲۵]
مردمی که زن تدبیر امور آنان را برعهده بگیرد، هرگز سعادتمند نمی‌شوند.
قال علی علیه السلام:
۱۱. لاتُمَلّـک المرأةَ ماجاوَزَ نَفْسَـها فانّ المرأة ریحانَةٌ ولیسـت بِقَهْرِمانَة.[۲۶]
کاری را که فراتر از توان زن اسـت به او مسپار؛ زیرا زن ریحانه (موجودی ظریف) است و متصدّی و حاکم بر امور نمی تواند باشد.
قال الباقر علیه السلام:
۱۲. لاتَوَلّی الْمَرْأَةُ القَضاءَ وَلاتَوَلّی الامارة.[۲۷]
زن، نباید قاضی و امیر شود.

قضاوت زنان از نگاه فقها

عـدم صلاحیّـت زن برای قضاوت، بین فقهای شـیعه (و اغلب فقهای سنّی) اجماعی است. شهید ثانی در مسالک می‌نویسد:
«امّا شرط مرد بودن قاضی به دلیل مناسب نبودن زن برای این منصب می‌باشد؛ زیرا همنشینی و اختلاط با مردان و بلند حرف زدن در بین آن‌ها که از لوازم منصب قضاوت اسـت، برای زن سـزاوار و جایز نیست. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: مردمی که زن فرمانروای آن‌ها باشد، سعادتمند نخواهند شد.»[۲۸]
صاحب جواهر می‌نویسد:
«اما شـرط مردی بـرای قاضی به دلیل اجماع و سـخن پیامبر صلی الله علیه و آله است که فرمود: مردمی که زن فرمانروای آن‌ها باشـد، سعادتمند نخواهند شـد و در حدیثی دیگر که فرموده است: زن متولّی قضاوت نمی‌شـود... و این تأیید می‌شود با ناتوانی زن از اداره این منصب و این‌که همنشینی با مردان و بلند سخن گفتن در میان آنان برای او روا نیسـت. همچنین نصوصی که در مورد نصب قاضی در زمان غیبت است، ظهور در غیر زن دارد و بلکه در بعضی از روایات به مرد[۲۹] تصریح شده است.»[۳۰]
علامـه طباطبایـی می‌نویسد:
«ممنوعیت زنان از حضور در جهاد ماننـد ممنوعیت از تصـدی قضـاوت و ولایت، سـنت مسـلمی در اسـلام است.»[۳۱]
گروهـی دیگر از روایات، از مشـورت بـا زنـان نهی کرده‌اند که مؤیّد ناتوانی زنان در تصدّی امـور اجتماعی و حکومتی است:

ممکن اسـت کسانی سـخن از تغییر شـرایط و ضرورت انطباق احکام اسلام با مقتضیات زمان بگویند. در اینکه زمانه دگرگون شـده و شـرایطی متفاوت با گذشـته به وجود آمده است، هیچ بحثی نیست امّا باید این نکته را به روشنی دریابیم که تغییرات و دگرگونی‌های زمانه ما که عمدتا ظرف یک صد سـال اخیر تحت‌تأثیر تمدن غرب رخ داده اسـت، ماهیتی جـز انحطـاط و تباهی نـدارد و اگر ما بر این ماهیت وقوف پیدا نکنیـم و در کار انطباق دین با شـرایط کنونی برآییم، بدون شـک پس از مدّتی از اسلام جز اسمی باقی نخواهد ماند و پوستینی کاملا وارونه بر تن اسلام پوشانده خواهد شد.

قال علی علیه السلام:
۱۳. ایّاك ومشـاوَرَةَ النساء الاّ مَنْ جَرَّبْتَ بکمال عقلٍ فَانّ رأیَهنُّ الی اَفْنٍ وعَزْمَهُنّ الی وَهْنٍ.[۳۲]
از رأی زدن با زنان بپرهیز؛ زیرا ایشـان را رأیی کم‌مایه و عزمی ناتوان است. مگر زنی که رشد عقلی او را آزموده باشی.
قال رسول‌الله صلی الله علیه و آله:
۱۴. اربَعَة مُفْسدَة للقلوب ... وَالاخذ برأیهنّ.[۳۳]
چهار چیز تباه‌کننده دل‌ها است: ... و عمل به رأی زنان.
قال الصادق علیه السلام:
۱۵. ایّاکـم و مشـاورةَ النسـاء فـانّ فیهنّ الضعـف و الوهن و العجز.[۳۴]
از رایزنـی بـا زنان بپرهیزیـد؛ زیرا در آن‌ها ضعف و سسـتی و ناتوانی است.
روایاتی نیز درباره وضعیت زنان در آخرالزمان است که به بیانی دیگر مؤیّد مدّعا اسـت. پیش از ذکر این روایـات باید به این نکته اشـاره کنیم که آن‌چه درباره نشانه‌های آخرالزمان در احادیث آمده اسـت، اغلب ـ جز در مواردی خاص ـ پدیده‌هایی مذموم به شـمار می‌روند و لحن روایات به خوبی این امر را نشان می‌دهد:

قال رسول‌الله صلی الله علیه و آله:
۶۱. اذ استُعْمِل‌َ السُّفها وَشاوَرُوا النساء.[۳۵]
[آخرالزمان] آن‌گاه است که نابخردان به کار گرفته شوند و زنان مورد مشورت قرار گیرند.
۷۱. اذا رَفَعُوا البنیان وشاوَرُوا النسوان ویَکْثُرُ الاختلاط.[۳۶]
آن‌گاه که ساختمان‌ها مرتفع می‌گردد، با زنان رایزنی می‌شود و اختلاط زن و مرد فراوان می‌شود.
۸۱. عندها امارَةُ النساء.[۳۷]
در آن هنگام [آخرالزمان]، زنان حکومت می‌کنند.
قال علی علیه السلام:
۹۱. و ذلک اذا تَسلَّطَت النساءُ وَسَلَّطْن‌َ الاماء وامِّرَت الصبیان.[۳۸]
و آن [آخرالزمان] هنگامی است که زن‌ها و کنیزان حکمروایی می‌کنند و از کودکان فرمان برده می‌شود.
۰۲. واذا غَلَبَت النساءُ علی الملک وَغلَبْن‌َ کُل‌َّ امْرِیٍ فلایُؤتی الاّ ما لَهُن‌َّ فیه هوی.[۳۹]
و آخرالزمان آن‌گاه است که زنان بر حکومت و بر هر مردی چیره شدند و هیچ عملی جز با تأمین خواست آنان انجام نشود.

باید بر حقانیّت مطلق و ثابت و غیرقابل خدشه احکام نورانی اسلام با همان کیفیتی که قرآن کریم، رسول گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام ارائه و تبیین کرده‌اند، پا فشاریم و در برخورد با معضلات و تنگناهای زمانه، ابتدا نهایت تلاش خود را برای فراهم کردن زمینه اجرای احکام اولیه اسلام به‌کار گیریم و در مواردی که براساس تشخیص صحیح و درست عقلای متدین و کارشناسان زمان‌شناس و غیرمرعوب در برابر غرب و امضای ولی فقیه و حاکم اسلامی، شرایط اضطراری تشخیص داده شد، به احکام ثانویه و حکومتی متوسّل شویم تا ان‌شاءالله با ظهور مصلح کل امام زمان ـ عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف ـ و بر هم خوردن کلیه معادلات ظالمانه حاکم بر عالم، شاهد تحقق مدینه طیبه اسلامی و اجرای کامل احکام نورانی اسلام باشیم.

سیره مسلمین

علاوه بر ادله قرآنی و روایی، می‌توان به سیره مسلمین و اهل شریعت نیز بر ردّ ولایت، قضاوت و مدیریت اجتماعی زنان استدلال کرد.
از آغاز ظهور اسلام و بلکه از آغاز خلقت آدم و ظهور شرایع الهی تاکنون، خداوند، انبیا، اوصیا و مردم متشرّع، تدبیر امور اجتماعی را به‌دست زنان نمی‌سپرده‌اند و به همین خاطر در تاریخ، زنی را به عنوان پیامبر، امام، وصیّ، حاکم مشروع، قاضی، رئیس قوم و قبیله و گروه، کدخدای ده، فرماندار شهر و... سراغ نداریم. این در حالی بوده است که پیوسته زنانی مؤمن و صالح و حتی بعضاً توانمند بر انجام برخی مسئولیت‌های اجتماعی حضور داشته‌اند امّا به دلیل آن‌که شرایع و ادیان آسمانی تصدّی چنین نقش‌هایی را برای صنف زنان مشروع نمی‌دانسته‌اند، از نصب آنان به این مناصب خودداری می‌کردند.
آیت الله سیّدمحمّدحسین حسینی تهرانی (ره) در این مورد با عنوان «سیره عملی پایدار» می‌نویسد:
«یکی از دلایل عدم جواز حکومت و قضاوت زنان] سیره است که بدون شک در این مورد محقّق است و معنای سیره این است که فقهاء، علما و حاکمان مسلمان اعم از شیعه و سنّی از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تا زمان ما زن را متصدّی امارت و قضاوت نمی‌کرده‌اند با وجود آن‌که گروهی از زنان صاحب دانش و درایت و ارزش‌های اخلاقی در همه اعصار و دوره به دوره وجود داشته‌اند. وقتی ما آرا و دیدگاه‌های فقها و علما و حکام را در کتاب‌های سیره و تاریخ ملاحظه می‌کنیم، در می‌یابیم که دلیل خودداری آن‌ها از نصب زنان به امارت و قضاوت، امری اتفاقی نبوده است بلکه مستند به سنّت شارع مقدّس و رسول مکرم صلی الله علیه و آله و پیروی از سنّت استوار و راه مستقیم شریعت بوده است، به گونه‌ای که برای آن‌ها امکان تجاوز و تخطّی از آن وجود نداشته است. این سیره عملی مثل شهرت قولی [فقها] است که برای استناد حرمت قضاوت و حکومت زنان کفایت می‌کند.»[۴۰]

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. ممکن است کسانی سخن از تغییر شرایط و ضرورت انطباق احکام اسلام با مقتضیات زمان بگویند. در اینکه زمانه دگرگون شده و شرایطی متفاوت با گذشته به وجود آمده است، هیچ بحثی نیست امّا باید این نکته را به روشنی دریابیم که تغییرات و دگرگونی‌های زمانه ما که عمدتا ظرف یک صد سال اخیر تحت‌تأثیر تمدن غرب رخ داده است، ماهیتی جز انحطاط و تباهی ندارد و اگر ما بر این ماهیت وقوف پیدا نکنیم و در کار انطباق دین با شرایط کنونی برآییم، بدون شک پس از مدّتی از اسلام جز اسمی باقی نخواهد ماند و پوستینی کاملا وارونه بر تن اسلام پوشانده خواهد شد.
نگارنده بر این باور است که برای جمع بین دو تکلیف اساسی:
الف: حفظ خلوص اسلام و شریعت، ب: حضور در صحنه سیاست و حاکمیت و خالی نکردن عرصه، که در مواردی ممکن است در تزاحم با یکدیگر قرار بگیرند، باید با اذعان به حقّانیت و ثبات احکام نورانی اسلام (حلال محمدٍ حلال الی یوم القیامة و حرامُه حرامٌ الی یوم القیامة) و دریافت این نکته مهم که شرایط منحط کنونی امکان اجرا و عمل به بسیاری از احکام اسلامی را به نحو تمام

و کمال منتفی کرده است و ما تنها به طور نسبی و در حدّ وسع خود می‌توانیم به بخشی از این احکام جامه عمل بپوشانیم و برای اجرای کامل آن باید منتظر بر هم خوردن نظم و شرایط کنونی حاکم بر اقتصاد و سیاست و فرهنگ و اجتماع جهان باشیم، در موارد اضطرار و الزاماتی که راه برگشتی از آن وجود ندارد و ممکن است به بن‌بست و اخلال در نظام زندگی منجر شود ـ که موردنظر شارع نیست ـ حاکم و حکومت اسلامی متوسّل به احکام ثانویه و حکومتی شود بدون آنکه احکام اوّلیه مورد خدشه قرار بگیرند و این سخن کاملاً باطل و ارتدادآمیز مطرح شود که شرایط امروز، تکامل‌یافته است و آن احکام به درد این زمان نمی‌خورد و باید به اجتهادی نو و متناسب با زمان دست زد!

در مورد مسائل زنان هم دقیقاً این مسئله وجود دارد. نگارنده نه تنها بر صعوبت و تقریباً غیرقابل اجرا بودن دیدگاه اسلام درباره زن به طور کامل، در شرایط منحط کنونی آگاه است و بلکه بر مخاطرات صرف مطرح کردن این دیدگاه نیز کاملاً وقوف دارد امّا دو نکته را از این مقال در نظر داشته است:

۱. از زیر سؤال بردن احکام نورانی اسلام و یا تفسیر به رأی و قبض و بسط در آن‌ها برای خوش‌آمد زمانه و یا به اصطلاح حل معضلات کنونی جداً بپرهیزیم و هشدارهای ائمه معصومین علیهم السلام را درباره ظهور جریان گسترده بدعت، ارتداد و نفی دین در آخرالزمان، به گوش جان بسپاریم و از سرنوشت خطرناک کسانی که تا دیروز در جمع مؤمنین بودند و امروز با کفّار و ملحدان هم‌رأی و هم‌صدا شده‌اند، عبرت بگیریم.

۲. باید بر حقانیّت مطلق و ثابت و غیرقابل خدشه احکام نورانی اسلام با همان کیفیتی که قرآن کریم، رسول گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام ارائه و تبیین کرده‌اند، پا فشاریم و در برخورد با معضلات و تنگناهای زمانه، ابتدا نهایت تلاش خود را برای فراهم کردن زمینه اجرای احکام اولیه اسلام به‌کار گیریم و در مواردی که براساس تشخیص صحیح و درست عقلای متدین و کارشناسان زمان‌شناس و غیرمرعوب در برابر غرب و امضای ولی فقیه و حاکم اسلامی، شرایط اضطراری تشخیص داده شد، به احکام ثانویه و حکومتی متوسّل شویم تا ان‌شاءالله با ظهور مصلح کل امام‌زمان ـ عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف ـ و بر هم خوردن کلیه معادلات ظالمانه حاکم بر عالم، شاهد تحقق مدینه طیبه اسلامی و اجرای کامل احکام نورانی اسلام باشیم. انشاء الله

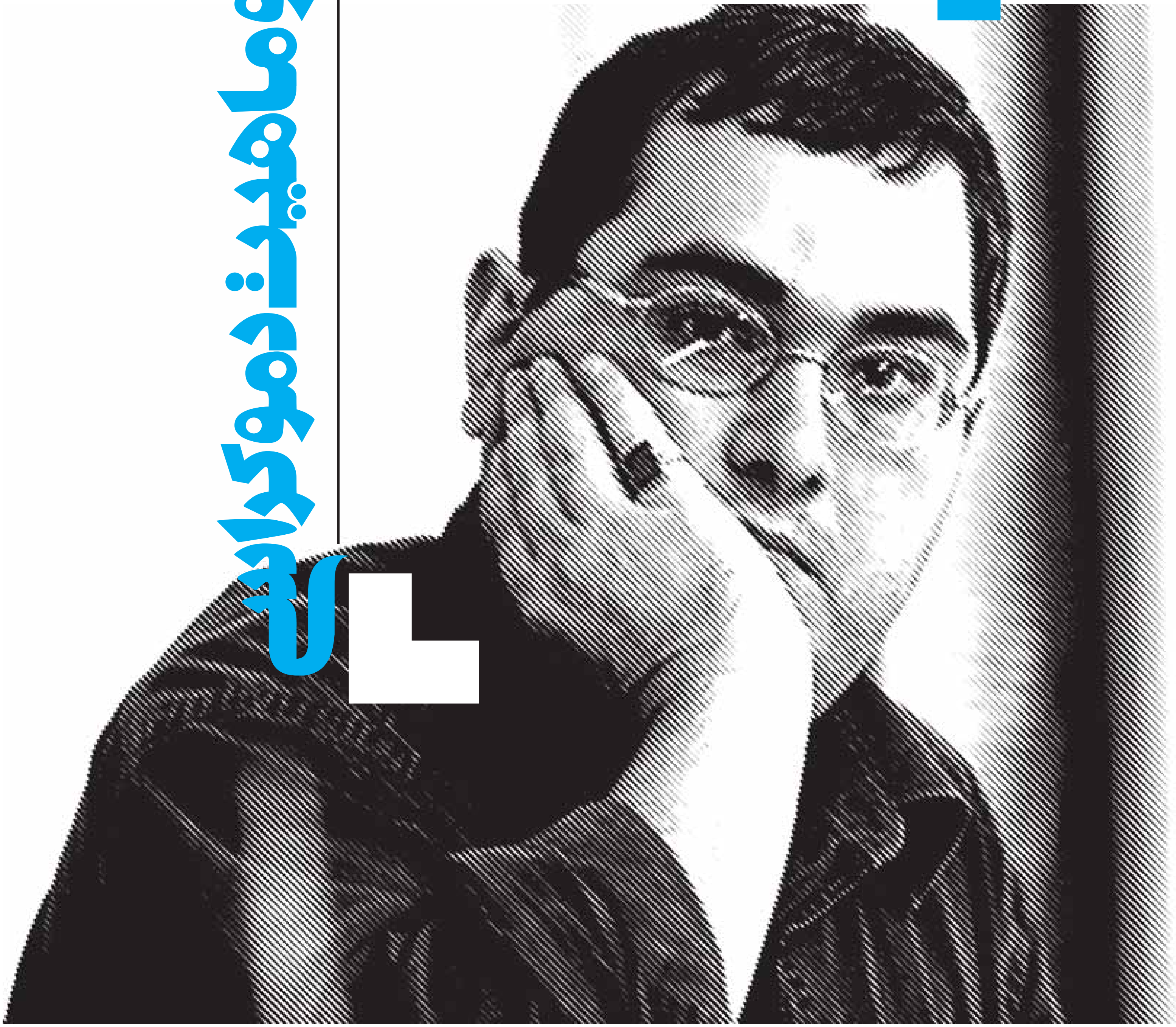
پی نوشت‌ها:

۱ . مدرس در پنج دوره تقنینیه/ محمد ترکمان/ج/۱ ص ۲۴
۲. روزنامه اطلاعات/دوشنبه ۱۵ دی ماه ۱۳۳۱/ص۷
۳ . اطلاعات/سال ۲۷/شماره ۷۹۹۳/دوشنبه ۱۵ دی ماه ۱۳۳۱/ ص۷
۴ . همان منبع
۵ . صحیفه نور جلد ۱
۶ . صحیفه نور جلد اول
۷ . تاریخ چاپ این کتاب بر نسخه کپی شده کتاب که در اختیار سمات است، قید نشده است اما به نظر می رسد سال ۱۳۴۲ و یا ۱۳۴۳شمسی باشد.
۸ . سوره ممتحنه آیه ۱۲
۹. من لا یحضره الفقیه – بحار الانوار ج ۳ ص ۵۹
۱۰ . وسائل ج۳ ص ۳۶
۱۱. المیزان، ج ۴، ص ۳۶۵.
۱۲. رساله بدیعة، ص ۱۵۷.
۱۳. همان، ص ۱۰۹ به نقل از: الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۵۵.
۱۴. همان، ص ۱۶۲ به نقل از: مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۵.
۱۵. همان، ص ۱۶۲ به نقل از: تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۷۹.
۱۶. همان، ص ۱۶۰ به نقل از: تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۸۰.
۱۷. مستدرک الوسایل، ج ۱۴، ص ۲۶۲.
۱۸. المستدرک (از کتاب حدیثی اهل سنت)، ج ۴، ص ۲۹۱.
۱۹. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۳۴۶/ غررالحکم، ج ۱، ص ۳۶۳.
۲۰. بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۷.
۲۱. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۶۹/ جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۴.
۲۲. جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۴/ کتاب القضاء، ص ۲.
۲۳. تحف‌العقول، ص ۳۰/ صحیح مسلم، ج ۹، ص ۵۵/ سنن نسائی، ج ۸، ص ۲۲۷.
۲۴. تحف‌العقول، ص ۳۰/ صحیح بخاری، ج ۹، ص ۵۵.
۲۵. شرح نهج‌البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۲۲۷. ابن ابی الحدید به نقل از ابی بکرة می‌نویسد: وقتی که طلحه و زبیر وارد بصره شدند، شمشیرم را به گردنم آویختم تا به آن دو بپیوندم، تا آن که بر عایشه وارد شدم در حالی که [به طلحة و زبیرو دیگر مردان] امر و نهی می‌کرد و فرمان، فرمان او بود. به ناگاه این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله– که خود از حضرتش شنیده بودم– در خاطرم زنده شد که لَنْ یفلح قوم تدبر امرهم امراة. پس، از پیوستن به طلحة و زبیر منصرف شدم و برگشتم. ابن ابی الحدید در ادامه می‌نویسد: این حدیث به بیانی دیگر نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که: پس از این گروهی خروج می‌کنند در رأس آنها زنی است، اینان هرگز سعادتمند نخواهند شد.
۲۶. نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، قهرمانة یعنی وکیل و متصدی امور (فرهنگ لاروس).
۲۷. مستندالشیعة، ج ۲، ص ۵۱۹.
۲۸. مسالك (چاپ قدیم) ۲/ کتاب‌القضاء، ص ۱.
۲۹. امام صادق علیه السلام: «اجعلوا بینَکم رجُلاً قد عَرَف حلالَنا و حَرامَنا فانّی قد جَعَلتُه علیکم حاکماً؛ مردی را از بین خودتان که حلال و حرام ما را بشناسد برگزینید. من او را حاکم بر شما قرار دادم.» (وسائل‌الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰).
۳۰. جواهرالکلام، ج ۴۰، ص ۱۴/ همچنین ر.ك به: مفتاح‌الکرامه، ج ۱۰، ص ۹/ کتاب القضاء، ج ۱، ص ۴۵–۴۷.
۳۱. المیزان، ج ۴، ص ۳۷۴.
۳۲. بحارالانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۵۳/ کنزالفوائد، ص ۱۷۷.
۳۳. بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۶.
۳۴. وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۸۲.
۳۵. همان، ص ۱۳۲.
۳۶. بحارالانوار، ج ۵۲؛ ص ۲۶۳/ الزام الناصب، ص ۱۸۱.
۳۷. الزام الناصب، ص ۱۸۲.
۳۸. بشارةالاسلام، ص ۴۱، ۴۴ و ۴۷.
۳۹. بحارالانوار، ج ۵؛ ص ۲۵۹/ الزام الناصب، ص ۱۸۴.
۴۰. رساله بدیعة، ص ۹۱.

۵ مقاله

معنا و ماهیت دموکراسی

شهریار زرشناس



از نیمه دوم قرن هیجدهم به بعد، در جوامع غربی تدریجاً واژه «دموکراسی» به امری شبه مقدس و در زمره مشهورات و مسلمات بدل گردید و از سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، این وجه شبه مقدس و در زمره مشهورات و مسلمات بودن دموکراسی به جوامع غرب‌زده استعمارزده و نیمه مستعمره نیز به صورت بسیار گسترده انتقال یافت. البته از اواسط قرن نوزدهم، استعمار مدرن سرمایه‌سالار به میان هر ملت غیرغربی و غرب‌زده که رفت [اعم از غرب‌زده‌های مدرن یا شبه‌مدرن و نیز اعم از جوامع غرب زده‌ای که بعدها خود به رژیم‌های امپریالیستی سرمایه‌سالار تبدیل شدند (مثل چین) و یا آنها که به صورت مستعمره‌هایی با نظام‌های سرمایه‌سالاری پیرامونی باقی ماندند (مثل مصر، پرو، تایلند و...)] به نحوی به ترویج دموکراسی به عنوان الگوی نجات بخش جوامع بشری و یك امر مسلّم و مقبول و مشهور خدشه‌ناپذیر و غیرقابل تردید پرداخت.

در کشور ما که تاریخی قریب به دو قرن کشمکش با استعمار مدرن و نیز میراث بیش از یك صد سال سلطه و سیطره «غرب‌زدگی شبه مدرن و مدرن» را دارد نیز این اصطلاح به عنوان هسته مرکزی نسخه نجات‌بخش برای رهایی از استبداد و بی‌عدالتی و حتی فقر و انحطاط و خلاصه هر چه تباهی و پلیدی است مطرح گردید و روشنفکران مدرنیست ایرانی از مشروطه به بعد به صورت گسترده و منظم و مستمر به تبلیغ و ترویج و تقدس سازی برای آن پرداخته‌اند.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و به ویژه از سال‌های پس از خاتمه جنگ، پروژه «تبلیغ و ترویج فراگیر و مستمر دموکراسی به عنوان راه حل همه مشکلات و رهایی از همه معضلات و دموکراسی را معادل «آزادی‌خواهی» دانستن و مخالفت با دموکراسی را معادل «دفاع از استبداد نامیدن» و نظایر این مدعاها به صورتی بسیار وسیع‌تر و سازمان یافته‌تر از پیش، حتی از ناحیه جناحی از داخل جمهوری اسلامی و توسط جراید موسوم به «روشنفکری دینی» به موازات «روشنفکری آته‌ئیست» [غیردینی و بی‌اعتقاد به خداوند متعال] در داخل کشور دنبال شد و هنوز نیز به انحاء مختلف این روند ادامه دارد.

ویژگی مهم در تمامی اشکال به راه انداختن هیاهوی تبلیغاتی درباره دموکراسی و تقدس سازی برای آن، این است که در میان طیف گسترده مروجان و مبلغان و مدافعان دموکراسی [که کوشیده‌اند و می‌کوشند تا دموکراسی را به یك مشهور مورد پذیرش همه بدل نمایند] کمتر بحث و فحص و تحقیقی جدی در خصوص درك ماهیت دموکراسی و حتی فهم معنای آن صورت می‌گیرد و آنچه که از طریق برخی ژورنالیست‌ها و سیاستمداران و ایدئولوگ‌ها و روشنفکران و نویسندگان و... ارائه می‌شود، فاقد یك پرسش عمیق متفکرانه از چیستی و حقیقت دموکراسی است و عمدتاً تکرار بیانی کلیشه‌وار و تبلیغاتی و سطحی و حتی وهم‌آلود و بی‌اساس و غلط از ماهیت و معنای این واژه است. در این مقال می‌کوشیم تا به اجمال درباره ماهیت و معنای دموکراسی سخن گوییم.

دموکرسی به چه معناست؟

دموکراسی، واژه ای یونانی است که از دو جزء «دموس» و «کراتوس» تشکیل شده است. «دموس» نزد یونانیان باستان که واضح اصطلاح دموکراسی بوده‌اند، غالباً به معنای «مردم» به کار می‌رفته و به تعبیر دقیق‌تر، به معنای آن دسته از انسان‌ها که «شهروند» محسوب می‌شده‌اند به کار می‌رفته است. برای توضیح بیشتر باید گفت که در «آتن» باستان که اصلی‌ترین دموکراسی یونانی بوده است، بردگان و اشخاص آتنی‌ای که پدر و مادرشان آتنی نبوده‌اند، «شهروند» محسوب نمی‌شدند و از شرکت در امور سیاسی محروم بوده و از این رو به عنوان مصداق «دموس» شناخته نمی‌شدند. البته در طی تاریخ تطور تمدن غرب، دامنه و شاخص‌های مفهومی و مصداقی «دموس» تغییر کرده است. در آتن باستان فقط مردان آزاد بالغی که پدر و مادر آنها نیز آتنی بوده‌اند، به عنوان «شهروند» و یا «دموس» مطرح می‌شدند و تعداد این اشخاص نسبت به کل ساکنان آتن قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد در حدود یك دهم بوده است.[۱]

باطن دموکراسی، نفی «ولایت حق بر بشر» و اثبات «ولایت بشر بر بشر» است. این ولایت بشر بر بشر بر پایه نفی قانون الهی و حق حاکمیت الهی است فلذا ماهیتی غیرالهی و غیررحمانی دارد و به عبارت دیگر، «شیطان» است و به همین دلیل ذات آن، قهر و استیلای طاغوتی است.

دولت شهر آتن باستان وسعتی به اندازه کشور لوکزامبورگ امروز و جمعیتی در حدود ۴۰ تا ۴۵ هزار نفر داشته است.[۲]

جزء دوم دموکراسی، واژه «کراتوس» است که هم به معنای حکومت کردن و حاکمیت داشتن و هم به معنایِ قانون و قانونگذاری است. بدین‌ترتیب، دموکراسی در لغت، اجمالاً به معنای حاکمیت و حکومت و قانونگذاری توسط «مردم» (دموس) است. به عبارت دقیق‌تر، دموکراسی به معنای اصالت دادن به «مردم» یا «دموس» [با تمام ابهام و نیز تغییراتی که در مفهوم و مصداق این واژه رخ داده است] در امر «حاکمیت» و «قانونگذاری» است و این امر در تضاد ذاتی با اعتقاد دینی به حق حاکمیت بالاصاله و قانونگذاری بالاصاله توسط خداوند قرار دارد.

آنتونی آربلاستر درباره اصطلاح دموکراسی می‌نویسد:

«دموکراسی مانند بسیاری از اصطلاحات اصلی علم سیاست...

در اصل واژه‌ای است یونانی که از دو واژه کوتاه‌تر «دموس» و «کراتوس» تشکیل شده است. هر دو اصطلاح چند معنا دارند. دموس می‌تواند هم به معنای کلیه شهروندانی باشد که در «پولیس» polis یا «دولت – شهر» زندگی می‌کنند، و هم به معنای «اراذل و اوباش» یا «توده عوام» و یا «اقشار فرودست» به کار رود. «کراتوس» می‌تواند هم به معنای «قدرت» و هم به معنای «قانون» باشد که این دو معنای یکسانی ندارند.»[۳]

اساساً دموکراسی قبل از هر چیز و بیش از هر چیز، یك مجموعه مفهومی سازمان یافته [پارادایم] است که بر حق حاکمیت بالذات و مستقل از خداوند و قانون آسمانی بشر و نیز حق اصیل و بالذات و مستقل و منقطع از وحی بشر [که این بشر را در مفهوم «دموس» یا «مردم» تعریف می‌کند] در امر قانونگذاری تاکید می‌کند.[۴] به عبارت دیگر، دموکراسی‌در یك عبارت کوتاه یعنی به رسمیت شناختن حق حاکمیت و حکومت بشر به صورت بالذات و بالاصاله و مستقل از خداوند [و نه در طول اراده الهی و در ذیل آن] و نیز به رسمیت شناختن حق قانونگذاری بشر به صورت بالاصاله و مستقل از خداوند و منقطع از وحی [و نه تنظیم برخی مقررات و یا حتی وضع برخی قوانین در امور کشوری و روزمره آن هم در ذیل قانون الهی و در چارچوب شریعت آسمانی] که در یونان باستان و به صورت تدریجی از حدود قرن هفتم تا قرن پنجم قبل از میلاد پدید آمده است و با انحطاط مدینه آتن نیز در روح مردمان ساکن یونان و مقدونیه و سپس روم باستان تداوم می‌یابد. در کل و به یك اعتبار می‌توان در تاریخ تطور غرب از دو صورت دموکراسی نام برد: ۱– دموکراسی مدینه محور [یا دموکراسی دولت – شهری] یونان باستان ۲– دموکراسی اومانیستی مدرن؛ که هر یك از این دو صورت دموکراسی دارای اشکال و انحاء متفاوتی در تحقق تاریخی خود بوده‌اند. در عین وجود یك سلسله اشتراکات مابین دموکراسی یونان و دموکراسی مدرن، برخی تفاوت‌های ماهوی نیز میان آنها وجود دارد که انشاءالله به اجمال به آن اشاره خواهیم کرد.

در دموکراسی یونانی، شیطان از طریق کاسموسانتریسم و نحوی نفسانیت با واسطه و در حجاب بر بشر ولایت دارد و او را راه می‌برد، اما در دموکراسی مدرن غربی [دموکراسی اومانیستی] بشر به عنوان «سوژه مدرن» [که همان نفس اماره است] خود را در مقام حاکمیت و قانونگذاری قرار می‌دهد و «خودبنیاداندیش» و «خودبنیادانگار» می‌گردد. صورت مثالی بشر مدرن، حق حاکمیت و قانونگذاری خود را نامشروط و نامحدود می‌داند و «قانون» و «حاکمیت» و «حکومت» خود را بی‌واسطه به عنوان تجسم اراده معطوف به نفس اماره می‌داند و به آن مباهات نیز می‌کند.

باطن و انواع دموکراسی

انسان همیشه اهل ولایت و تعلق داشتن است. اساساً «عهد امانت» یا «عهد الست» که «انسانیت» انسان، قائم به آن است، به یك اعتبار پذیرش ولایت حق [ولایت الهی] است.

«شرق» در معنای تاریخی– فرهنگی آن و نه در مفهوم صرف جغرافیایی یا سیاسی‌اش چیزی نیست مگر آن مجموعه تاریخی– فرهنگی که براساس «تذکر» نسبت به عهد امانت و پذیرش ولایت الهی شکل گرفته است. هرچند که شرق [در معنای تاریخی– فرهنگی آن] در سیر تحقق و تطور تاریخی خود گرفتار ممسوخیت گردید و در پی این ممسوخیت، «غرب» تاریخی – فرهنگی و نه مفهوم جغرافیایی یا سیاسی غرب، برای اولین بار در حدود قرن هفتم و ششم قبل از میلاد در یونان باستان ظهور می‌کند و تدریجا مشرق را در حجاب خود فرو می‌برد.

بنیان غرب تاریخی– فرهنگی با «غفلت» از عهد الست و سپس انکار آن «و نفی حضور و هدایت و ربوبیت قدسی» [حقیقت «نیهیلیسم» یا نیست انگاری چیزی نیست مگر همین نفی حضور و هدایت و ربوبیت قدسی] گذارده می‌شود که به معنای نادیده گرفتن ولایت حق [ولایت الهی] بر بشر و تاکید بر «ولایت بشر بر بشر» است و این همان دموکراسی است که از ابتدای ظهور غرب [در معنای تاریخی – فرهنگی آن] در هیات نظام اجتماعی– سیاسی و حقوقی غرب و اساس دولت شهرهای یونانی و نیز دیگر اقسام تمدن غرب باستان [مثل هلنیسم و روم باستان] تداوم یافت و در صورت نوعی غرب قرون وسطی [غرب مسیحی یا غرب سده‌های میانه] تا حدود زیادی در اختفاء قرار گرفت و ظهور و بروز ظاهری آن کمرنگ گردید و در غرب مدرن در هیات دموکراسی مدرن با ماهیت اومانیستی محوریت یافت و متاسفانه در پی استیلای غرب مدرن و ظهور غرب زدگی، تقریبا بر همه سیاره زمین [البته به مراتب و درجات مختلف] سیطره یافت و از دل آن، اقسام ایدئولوژی‌های سکولاریست مدرن [لیبرالیسم، فاشیسم، سوسیال، دموکراسی، نئولیبرالیسم، سوسیالیسم رادیکال، ناسیونالیسم، کنسرواتیسم (محافظه‌کاری) ، فمنیسم و...] ظاهر شدند و بر نقاط مختلف این سیاره حاکم گردیدند.

بنابراین مشخص می‌شود که باطن دموکراسی، نفی «ولایت حق بر بشر» و اثبات «ولایت بشر بر بشر» است. این ولایت بشر بر بشر بر پایه نفی قانون الهی و حق حاکمیت الهی است فلذا ماهیتی غیرالهی و غیررحمانی دارد و به عبارت دیگر، «شیطان» است و به همین دلیل ذات آن، قهر و استیلای طاغوتی است. ولایت حق بر

www.ebnearabi.com

بشـر بر پایه ولایت و لطف الهی به آدمی و هدایت او استوار است، اما باطن دموکراسـی [ولایت بشر بر بشر] که پوششی برای ولایت شیطان بر بشر است، بر استیلا و استبداد و خشونت قرار دارد.

در طی تاریخ غرب، دو نوع کلی دموکراسـی پدید آمده است که هر یك برای خود اقسام و اشکالی نیز داشته‌اند:

۱- دموکراسـی کاسموسـانتریك و مدینه محور غرب باسـتان (یونانی- رومی)

۲- دموکراسی اومانیستی مدرن

در غرب باستانی، بشر خود را دائر مدار عالم و «خودبنیاد» تعریف نمی‌کرد بلکه خود را به صورت موجودی در ذیل نظام مدینه یونانی polis کـه خـود آن نیز تابع نظام حاکم بر کل عالم (کاسـموس) تلقـی می‌گردیده، تعریف می‌کرده اسـت. به همیـن دلیل می‌توان دموکراسـی یونانی را «کاسموسـانتریك» یعنی «کاسـمومدار» یا «دنیامـدار» یا «عالـم مدار» [برگرفته از دو واژه «کاسـموس» به معنـای «جهان» و «عالـم» و «دنیا» و «سـانتریك» برگرفته از center به معنای مرکز یا مدار] نامید.

یونانیان باستان [پدیدآورندگان تمدن غرب] با نفی هر نوع تفکر دینی و حتی باورهای اسـطوره‌ای، تفکری نیست انگار [نیهیلیست] پدید آوردند که برخی آن را «متافیزیك نیست‌انگار یونانی» نامیده‌اند و می‌توان آن را «متافیزیك نیست‌انگار کاسموسانتریك» نیز نامید. زیرا با نفی اعتقاد به سـاحت قدس و عالم غیب، مفهومی غیردینی و حتی غیراسـطوره‌ای به نام «کاسـموس» [عالم، کیهان، دنیا] را بـه عنوان مبنا و معیار و «بنیاد تفکـر» مطرح می‌کند [از همین رو اسـت که تفکر یونانی و بشـر یونانی را «بنیاداندیـش» نامیده‌اند] ظهور و بروز انحاء و اقسام این مفهوم «کاسموس» و محوریت آن در اندیشـه غرب یونانی – رومی [غرب باسـتان] را در فلسفه‌های «افلاطـون»، «ارسـطو»، «رواقیان»، «طالس»، «آنکسـیمندر»، «آناکسـیمنس»، «هراکلیتوس» و اساساً شـاکله اندیشه یونانی- رومی می‌توان مشاهده کرد.

بشـر یونانـی اگرچه به یـك اعتبار برای خود حـق حاکمیت و قانونگذاری قائل اسـت و عقل یونانی، عقلی منقطع از وحی اسـت امـا در عین حال حاکمیت و قانونگذاری خود را مشـروط و محدود بـه برخی الزامات و اقتضائات [به تعبیر او برخاسـته از] کاسـموس می‌دانـد و بنابراین این حاکمیـت و قانونگـذاری را اولاً محدود و مشـروط و نه نامحدود و نامشـروط و ثانیاً مبتنی بر بنیادی به نام کاسـموس فلذا «بنیاداندیش» و نه «خـود بنیاد» می‌داند. البته این کاسـموس به عنوان بنیاد اندیشه و زندگی و به تبع آن دموکراسیِ یونانی، مفهومی دینی و قدسـی و حتی اسـطوره‌ای نبوده و کاملا ماهیتی ناسـوتی دارد. در چارچوب دموکراسـی کاسموسـانتریك یونانی، Polis یا مدینه اسـاس دموکراسـی را تشکیل می‌دهد. در این دموکراسـی، «فرد» [به عنوان یك مفهوم حقوقی- سیاسی آن گونه که در عصرِ مدرن مطرح می‌شـود و یکی از تجلیات «سوژه» اسـت] اصلا مطرح نیست و به عنوان یك مفهوم درخصوص بشر، محلی از اعراب ندارد. در اندیشـه یونانی polis یا دولت – شـهر ایده‌آل، نسـخه ثانی کاسموس است و انسان ایده آل (یا به تعبیری «انسان کامل») نسخه ثانی polis است و هر آدمی با عضویت در دولت شهر و تابعیت از نظام مدینه polis و به عنوان شهروند است که اصلاً «انسـان» دانسته می‌شود و انبوه مردمانی که فی‌المثل در آتن یا دیگر دولت شهرهای یونانی [به دلیل زن بودن یا برده بودن یـا دلایل دیگر] در زمره شـهروند [تابع polis یونانی] محسـوب نمی‌شدند و یا یونانی نبودند [به اقوام غیریونانی که یونانی‌ها آنها را «بربر» می‌نامیدند تعلق داشـتند] اصلا «انسان» دانسته نمی‌شدند. بنابراین براسـاس بنیان‌ها و مفروضات نظری اندیشه و دموکراسی یونانـی، جماعت‌هایی که آنها را بشـر می‌نامیم به دو دسـته کلی تقسیم می‌شوند:

الف) شهروند یونانی‌اند فلذا «انسان» اند.

ب) غیریونانی (بربر) و غیر شـهروند یونانی‌اند، فلذا «انسـان» نیسـتند و باید در مقام بردگی [ارسـطو «بـرده» را «افزار جاندار» می‌دانست] یونانیان قرار گیرند.

دموکراسـی مدرن، دموکراسـی «اومانیستی» است. اومانیسم در یک تعریف کوتاه به معنای «اصالـت انسـان» در برابـر «اصالـت خدا» و نشانه‌ای از روح طغیان بشر (در صورت مثالی و نوعـی خود) نسـبت به خداوند و شـریعت آسمانی و مباهات به این طغیان است.

علی ای حال، دموکراسـی یونانی صورتی از انکار و نفی ولایت الهی بر بشر و صورتی از ولایت بشر بر بشر [بشر بنیاداندیش] است که بر پایه متافیزیك نیست انگار کاسموسانتریك [که هسته اصلی آن «عقل منقطع از وحی» یونانی است] قرار دارد و در ماهیت خود غیرالهی فلذا شـیطانی اسـت اما هنوز دموکراسی مبتنی بر «نفس اماره» [«سوژه مدرن» یا همان «بشر خودبنیادانگار نفسانی»] نیست. در حقیقت در دموکراسی یونانی، شیطان از طریق کاسموسانتریسم و نحوی نفسـانیت با واسطه و در حجاب بر بشر ولایت دارد و او را راه می‌برد، اما در دموکراسـی مدرن غربی [دموکراسی اومانیستی] بشـر به عنوان «سـوژه مدرن» [که همان نفس اماره است] خود را در مقـام حاکمیت و قانونگذاری قرار می‌دهد و «خودبنیاداندیش» و «خودبنیادانگار» می‌گردد. صورت مثالی بشـر مدرن، حق حاکمیت و قانونگذاری خود را نامشـروطه و نامحـدود می‌داند و «قانون» و «حاکمیت» و «حکومت» خود را بی‌واسـطه به عنوان تجسم اراده معطـوف به نفس اماره می‌داند و بـه آن مباهات نیز می‌کند. درباره تفاوت‌های دموکراسی کاسموسانتریك یونانی – رومی [دموکراسی

غرب باستانی] با دموکراسی اومانیستی مدرن [دموکراسی مدرن] گفتنی‌های بسیاری وجود دارد که به جهت ضیق مجال از گفتن آن خودداری می‌کنیم.[۵]

دموکراسی جمع گرا نیز مثل دموکراسی فردگرا (دموکراسی لیبرال) ماهیتی اومانیستی دارد و تجسم سیطره نفس اماره بشر بر حکومت و قانونگذاری و دیگر شئون زندگی است. در دموکراسی جمع‌گرا، به جای «فرد» (نفس اماره فردی)، «جمع» (نفس اماره جمعی) است که ولایت دارد. روشن است که هر دو صورت کلی دموکراسی فردگرا و دموکراسی جمع‌گرا، صور مختلف ولایت شیطان بر بشر هستند و ماهیتی نیهیلیستی و سکولاریستی و ضد دینی دارند.

دموکراسی مدرن، دموکراسی «اومانیستی» است. اومانیسم در یك تعریف کوتاه به معنای «اصالت انسان» در برابر «اصالت خدا» و نشانه‌ای از روح طغیان بشر (در صورت مثالی و نوعی خود) نسبت به خداوند و شریعت آسمانی و مباهات به این طغیان است. در چنین وضعی، صورت مثالی بشر تجسم نفس اماره است که نه فقط حقایق دینی را نفی می‌کند بلکه حتی بنیادهای مخلوط و مغشوش و شرك‌آلود کاسموسانتریك یونانی و یونانی- مسیحی قرون وسطی [مسیحیت تحریف شده‌ای که شاکله آن بر بنیانی یهودی- یونانی و در تضاد با حقیقت وحیانی و توحیدی تعالیم حضرت عیسی (ع) تحقق یافت و می‌توان آن را مسیحیت تاریخی نامید] را نیز به کناری نهاده و به صورت خودبنیاد، نفس اماره را عین قانون و مبنا و معیار و میزان همه امور قرار می‌دهد و «حق» حاکمیت را به آن می‌دهد.

بشر به عنوان اراده مجسم نفس اماره همان «سوژه مدرن» است که در فلسفه‌های «دکارت» و «کانت» و «هگل» مرکزیت می‌یابد و بسط پیدا می‌کند. این سوژه مدرن [که صورت مثالی بشر مدرن است و موجودیت بشر غربی در عصر مدرنیته از حیث جمعی و به صورت کلی در ذیل آن تحقق یافته است] را «انسان بورژوا» نیز نامیده‌اند. لفظ «بورژوا» در اینجا در مفهوم مارکسیستی آن که مترادف طبقه سرمایه‌داران صنعتی و تجاری و مالی است به کار نرفته بلکه یك مفهوم تاریخی- فرهنگی است که صفات مختلف آن، وجوه متکثر بشر اومانیست را نشان می‌دهد و به عنوان صورت مثالی بشر مدرن، طبقات و اقشار و گروه‌ها و افراد در تمدن غرب متجدد در ذیل آن ظهور و بروز و تحقق یافته و می‌یابند.

سوژه مدرن که ماهیتی اومانیستی دارد به لحاظ مصداق دارای دو قسم «فردی» و «جمعی» است. بر این پایه، دو قسم کلی دموکراسی اومانیستی [یعنی تحقق «حاکمیت» و «قانون» و همه امور دیگر بر پایه نفس اماره بشری و به عنوان تجسم آن] خود دارای اقسام ریزتری هستند که در ذیل پارادایم دموکراسی مدرن پدید آمده‌اند و ایدئولوژی‌های سکولار مدرنیستی را راهنمای عمل خود قرار داده‌اند.

تمامی اقسام ایدئولوژی‌های مدرن، از دل مادر و بستری به نام «دموکراسی اومانیستی» [که خود دارای دو قسم کلی و بزرگ «فردی» و «جمعی» است] پدید آمده‌اند. در نظام دموکراسی فردگرا، «فرد» به عنوان مصداق دموس لحاظ می‌شود و اصالت می‌یابد. «فرد» کیست؟ «فرد» مفهومی است که در چارچوب آن، بشر به عنوان «یك اتم نفسانی [تجسم نفس اماره] قائم به خود که با محرك‌های سه‌گانه «سودجویی» مداوم و نامحدود و «لذت‌طلبی» مداوم و نامشروط و «قدرت‌طلبی» مطلق و دائمی حرکت می‌کند با «فرد»های دیگر که آنها نیز ماهیتی همین گونه دارند [یعنی هر یك در مقام یك اتم نفسانی قائم به خود و با محرك‌هایی که گفتیم تعریف می‌شوند و تقرر می‌یابند] روبه‌رو و درگیر رقابت و ستیز و کشمکش می‌گردد. بر این پایه است که به قول «توماس هابز»، «بشر، گرگ بشر» می‌گردد و البته آنچه «حقوق بشر» اومانیستی است، تلاشی برای سامان دادن به این رقابت و ستیز و کشاکش گرگ‌ها است.

«آلن دوبنوا» در بیانی تقریبا تاییدآمیز درخصوص روح غیردینی فلسفه جدید (مدرن) که دموکراسی مدرن از دل آن پدید آمده است، چنین می‌نویسد:
«خلاصه، در فلسفه جدید انقلابی به وجود آمد، زیرا انسان از قید هر گونه تصور تحمیلی خارج از ذهنیات خود رها شد و قائم به خود شد و هر گونه قانون الهی را کنار گذاشت و حتی خود مفهوم خدا را به فراموشی سپرد و بنای زندگی و کار و فکر خود را بر عقل و اراده خود گذاشت.»

دموکراسی فردگرا که به صورت فردی «دموس» اصالت می‌دهد و حق حاکمیت و قانونگذاری را از آن فرد [نفس اماره فردی یا صورت فردی سوژه مدرن] به عنوان مصداق [به ادعای خودش] حقیقی دموس می‌داند، همان چیزی است که «دموکراسی لیبرال» نامیده می‌شود و خود دارای سه قسم کوچك‌تر: الف) لیبرالیسم کلاسیك، ب) سوسیال دموکراسی لیبرال و ج) نئولیبرالیسم می‌باشد.

دموکراسی لیبرال در حقیقت به معنای ولایت نفس اماره هر

کس بر خود او است و چون هر فرد خود را مصداق «موضوع نفسانی» (سوژه مدرن) می‌داند و به خود اصالت می‌دهد، نحوی «سوبژکیتویسم فردی» [اصالت موضوعیت نفسانی فردی] به وجود می‌آید که موجب تزاحم و رقابت شدید نفوس می‌گردد و وظیفه دولت لیبرال و نظام حقوقی مدرن [که باطن آن همان حقوق بشر است] سامان دادن قانونمند و منظم و حتی‌المقدور غیرخونین و غیرخشونت‌بار این رقابت گرگ‌ها با یکدیگر بر پایه قاعده معروف «آزادی هر فرد در پیشبرد اغراض و اراده نفسانی و جستجوی اهواء خود تا آن جا که مانع آزادی فرد دیگر در پیشبرد اغراض و اراده نفسانی و جستجوی اهوائش نگردد» می‌باشد.

«دموکراسی جمع‌گرا» Collectivist به مصداق «جمعی» دموس اصالت می‌دهد. سوژه مدرن [همان اراده معطوف به نفس اماره] را در صورت جمعی آن، «حقیقی و اصیل» می‌داند و بنابراین يك سوبژکتیویسم جمعی یا اصالت موضوعیت نفسانی جمعی ایجاد می‌کند که در آن مصداق مفهوم مدرن و اومانیستی دموس را باید در صورت جمعی سوژه [یا نفس اماره جمعی] جستجو کرد. دموکراسی جمع گرا نیز مثل دموکراسی فردگرا (دموکراسی لیبرال) ماهیتی اومانیستی دارد و تجسم سیطره نفس اماره بشر بر حکومت و قانونگذاری و دیگر شئون زندگی است. در دموکراسی جمع‌گرا، به جای «فرد» (نفس اماره فردی)، «جمع» (نفس اماره جمعی) است که ولایت دارد. روشن است که هر دو صورت کلی دموکراسی فردگرا و دموکراسی جمع‌گرا، صور مختلف ولایت شیطان بر بشر هستند و ماهیتی نیهیلیستی و سکولاریستی و ضد دینی دارند.

«استبداد» در حقیقت به معنای آن موانع و یا محدودیت‌ها و موقعیت‌ها و یا فقدان‌هایی است که مانع رشد معنوی و دینی بشر شود و واضح است که هر قسم از سیطره نفس اماره، محدود کننده و چه بسا نابودکننده رشد بشر و نحوی استبداد [در معنای حقیقتی آن] می‌باشد.

«آلن دوبنوا» در بیانی تقریبا تاییدآمیز درخصوص روح غیردینی فلسفه جدید (مدرن) که دموکراسی مدرن از دل آن پدید آمده است، چنین می‌نویسد:

«خلاصه، در فلسفه جدید انقلابی به وجود آمد، زیرا انسان از قید هر گونه تصور تحمیلی خارج از ذهنیات خود رها شد و قائم به خود شد و هر گونه قانون الهی را کنار گذاشت و حتی خود مفهوم خدا را به فراموشی سپرد و بنای زندگی و کار و فکر خود را بر عقل و اراده خود گذاشت.»[۶]

دموکراسی جمع‌گرای اومانیستی اقسامی دارد که دو قسم آن را صرفا نام می‌بریم:

الف) دموکراسی سوسیالیستی رادیکال (مارکسیستی- لنینیستی، مائوئیستی...) که مصداق دموس [به عنوان مظهر نفس اماره جمعی] را در «پرولتاریا» جستجو می‌کند و در تئوری، خواهان ولایت این طبقه بر جامعه است.

فاشیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم رادیکال، فمینیسم و دیگر ایدئولوژی‌های عالم مدرن همگی در ذیل معنا و باطن و پارادایم دموکراسی، تحقق یافته‌اند و اگرچه به عنوان اقسام مختلف ظهور و بروز دموکراسی با یکدیگر تفاوت‌هایی ملموس دارند، اما ماهیتا یکسان بوده و همگی دارای بنیان‌های فلسفی اومانیستی و خصایصی چون سکولاریسم، نیست‌انگاری، تعلق داشتن به ساحت و افق مدرنیته هستند.

ب) دموکراسی فاشیستی که مصداق دموس را «ملت و نژاد آریایی» [در شکل فاشیسم آلمانی: ناسیونال- سوسیالیسم] و «ملت ایتالیا به عنوان وارث روم باستان» [در شکل فاشیسم موسولینی که ضعیف‌تر از شکل آلمانی آن بود] و اساساً در نحوی ناسیونالیسم آمیخته با سوسیالیسم ملی جستجو می‌کند و رنگ و بوی تند نژادپرستی و «شووینیسم» (برتری طلبی) دارد و قائل به ولایت نژاد یا ملت برتر است.

اساساً دموکراسی مدرن، پارادایمی است که همه ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های سیاسی- اجتماعی- اقتصادی مدرن از خاك آن رویده و می‌رویند و در ذیل آن قرار می‌گیرند و دموکراسی اومانیستی در حکم مادر تمامی آنهاست. همه اقسام و اشکال دموکراسی مدرن به دلیل ماهیت اومانیستی‌شان، خصیصه سکولاریستی و ضد دینی دارند و چون تمامی اقسام و اشکال دموکراسی مدرن [اعم از فردگرا یاجمع‌گرا] حالت‌ها و کیفیت‌های مختلف سیطره نفس اماره هستند فلذا همگی مخالف و مانع رشد بشر [که در تقرب به درگاه الهی و با کمال معنوی تحقق می‌یابد] بوده و بدین دلیل صبغه استبدادی دارند. زیرا «استبداد» در حقیقت به معنای آن موانع و یا محدودیت‌ها و موقعیت‌ها و یا فقدان‌هایی است که مانع رشد معنوی و دینی بشر شود و واضح است که هر قسم از سیطره نفس اماره، محدود کننده و چه بسا نابودکننده رشد بشر و نحوی استبداد [در معنای حقیقتی آن] می‌باشد.

دموکراسی در «لیبرال – دموکراسی» منحصر نمی‌شود

تبلیغـات ایدئولوگ‌هـای لیبرال و ژورنالیسـت‌های پیرو آنها به نحوی است که دموکراسی را منحصر در «دموکراسی‌های لیبرال» جلـوه می‌دهند و هنـگام بر شـمردن صفات «دموکراسـی»، آن شاخص‌هایی را که لیبرال- دموکرات‌ها مدعی آن هستند به عنوان مشـخصات دموکراسـی عنوان می‌کنند. در همین تبلیغات لیبرالی، «دموکراسی» معادل «آزادی‌خواهی» دانسته شده و «فاشیسم» به عنوان نظامی در تقابل و ضدیت با «دموکراسـی» مطرح می‌گردد.

دموکراسـی به ویـژه دموکراسـی مدرن نه تنها در تضاد با اسـتبداد نیسـت بلکه عین اسـتبداد اسـت زیرا به معنای سیطره نفس اماره و اسـتبداد نفس اماره است و بدترین و بزرگ‌ترین صورت استبداد، استبداد نفس اماره اسـت که آدمی را از رشد بازمی‌دارد و به هلاکت می‌رساند.

در حالی که تمامی این ادعاها، بی‌پایه است.

اولا، دموکراسی اقسامی دارد که لیبرال- دموکراسی (لیبرالیسم) یکی از اقسـام آن و فاشیسـم نیز قسـم دیگری از آن است، همان گونه که «سوسیالیسـم رادیکال» نیز یك قسم دیگر از دموکراسی اسـت. حقیقت این اسـت که فاشیسـم، لیبرالیسـم، سوسیالیسـم رادیکال، فمینیسـم و دیگر ایدئولوژی‌هـای عالم مدرن همگی در ذیل معنا و باطن و پارادایم دموکراسـی، تحقق یافته‌اند و اگرچه به عنوان اقسام مختلف ظهور بروز دموکراسی با یکدیگر تفاوت‌هایی ملموس دارند، اما ماهیتا یکسـان بوده و همگـی دارای بنیان‌های فلسـفی اومانیسـتی و خصایصی چون سکولاریسم، نیست‌انگاری، تعلق داشـتن به سـاحت و افق مدرنیته هستند. بنابراین بر شمردن مولفه‌های دموکراسی به‌گونه‌ای که گویا دموکراسی مفهوماً مترادف لیبرالیسـم (دموکراسی لیبرال) اسـت و بدینسان هر نوع ایدئولوژی یا نظام غیرلیبرالیسـتی را «غیردموکراتیك» نامیدن، یك مغالطه و دروغ آشکار است.

ثانیاً طرح تقابل و تضاد وهمی دموکراسـی با فاشیسـم، دروغ و مغالطه‌ای در امتداد نیرنگ قبلی است. فاشیسم، در مقابل دموکراسیِ قـرار ندارد بلکه همچـون ایدئولوژی‌های دیگر عالـم مدرن [مثلاً سوسیالیسم مارکسیستی، لیبرالیسـم، آنارشیسم، فمینیسم و...] در ذیل دموکراسـی قرار دارد و قسمی از اقسام دموکراسی و نحوی از انحاء تجلی و تحقق مفهوم مدرنیستی دموس [همان سوژه مدرن یا نفس اماره که مصادیق متکثر فردی و جمعی دارد] می‌باشد. علاوه بر این که ادله نظری روشـن و مسـتدل برای این مدعا وجود دارد [مثل داشـتن مبانی نظری یکسان در چارچوب اومانیسم سوبژکتیو، سکولاریته، نیست‌انگاری، تعلق داشتن به عالم مدرن، میراث فلسفی مشـترك و...] اندیشمندان جدی غربی معاصر نیز بدان اذعان دارند. اشـخاصی چون «نیچه»، «هیدگر»، «اشپنگلر» و حتی ایدئولوگی چـون سـی.بی.مك فرسـون آشـکارا از وجود «دموکراسـی‌های غیرلیبرالـی» نام می‌برد.[۷] و یا در نمونـه‌ای دیگر، «دیوید هلد» در توصیـف دولت ایده‌آل «مارکس»، آن را «دموکراسـی مسـتقیم» می‌نامد[۸][حال آن که مطابق تبلیغات ایدئولوگ‌ها و ژورنالیست‌های مغرض لیبرال، سوسیالیسم مارکس یك ایدئولوژی غیردموکراتیك و ضددموکراتیك اسـت] «بنیتوموسـولینی» رهبر فاشیسم ایتالیا، فاشیسم را نحوی «دموکراسی سازمان یافته، متمرکز و قدرتمدار»[۹] می نامد و البته در این امر که فاشیسـم را صورتی از دموکراسـی مدرن می‌داند، خطایی نمی‌کند.

ثالثـا، لیبرال‌ها در تبلیغات خود مخالفان و منتقدان دموکراسـی را «مخالفـان آزادی» و «طرفـدار اسـتبداد» می‌نامند، حال آن که دموکراسـی به معنای آزادی خواهی نیسـت و مخالفـت، تقابل یا تضاد با دموکراسـی نیز به معنای طرفداری از اسـتبداد نمی‌باشـد. دموکراسی به معنای «اصالت دادن به بشر منطقع از هدایت وحیانی در امر قانونگذاری و حاکمیت به صورت مستقل از اراده الهی است» و دموکراسـی مدرن بـه معنای اصالت دادن به اهواء نفسـانی در حاکمیت و قانونگذاری اسـت. دموکراسی به ویژه دموکراسی مدرن نه تنها در تضاد با اسـتبداد نیسـت بلکه عین استبداد است زیرا به معنای سـیطره نفس اماره و اسـتبداد نفس اماره است و بدترین و بزرگ‌ترین صورت اسـتبداد، استبداد نفس اماره است که آدمی را از رشد بازمی‌دارد و به هلاکت می‌رساند.

ایراد دیگری که برمبانی نظری دموکراسـی مـدرن وارد اسـت، ایـن اسـت که اساسـاً کدامیـن دلیـل عقلانـی و یا حتـی تجربی و تاریخـی، موید صحت و حقانیت و درسـتی حاکمیـت مـردم می‌باشـد و یـا بیانگـر این اسـت که آنچه (بر فـرض محال) همه مردم و یا اکثریت آنها برگزیده‌اند، الزاما صحیح و صواب می‌باشد؟

حتی با معیارهای غربِی و لیبرالی آزادی نیز، بسیاری از رژیم‌های دموکراتیك غربی [مثلاً رژیم موسـولینی در ایتالیای قرن بیستمِ یا رژیـم هیتلر در آلمان قرن بیسـتم و نمونه‌هـای دیگر] کاملاً ضد آزادی [حتـی در مفهوم مـدرن لیبرالی آزادی] و اسـتبدادی [حتی

در بسیاری از اوقات، اکثریت مردم حتی در تشخیص منافع صرف دنیوی خود دچار اشتباهات فاحش گردیده و می‌گردند. حال باید پرسید، چه دلیل عقلانی یا تاریخی- تجربی‌ای برای پیروی از رأی اکثریت مردم وجود دارد؟

استبداد در مفهوم مدرن آن] بوده‌اند و این دو گانه دموکراسی/ استبداد که لیبرال‌ها عنوان می‌کنند، یک دروغ و مغالطه بیش نیست. در خود غرب مدرن، اندیشمندی چون «ادموند برك» از مفهوم «استبداد دموکراتیك» استفاده کرده و رژیم «ربسپیر» در فرانسه پس از انقلاب (سال‌های ۱۷۹۲ م تا ۱۷۹۴ م) را مصداقی از آن دانسته است. مدل رژیم مطلقه «هابز» یا همان «لویاتان» و یا تعریف «روسو» از «دموکراسی بر پایه اراده عمومی» را نیز می‌توان نمونه‌هایی از آراء فرموله استبداد دموکراتیك دانست. درخصوص ماهیت استبدادی دموکراسی علی‌الخصوص دموکراسی مدرن و نیز مصادیق متعدد و شئون و وجوه استبداد دموکراتیك نکته‌های زیادی وجود دارد که جهت پرهیز از اطاله کلام از آن درمی‌گذریم.

برخی ایرادات نظری وارد بر دموکراسی

بر مبادی و غایات و بنیان‌ها و مفروضات نظری و تئوریك دموکراسی، به ویژه دموکراسی مدرن [که محل اصلی بحث و نیز مبتلا به ما است] ایرادات و انتقادات بسیاری وارد است و صاحب‌نظران مختلف در این باره بسیار سخن گفته‌اند که در این مقاله فرصت پرداختن مبسوط به این مقوله وجود ندارد و علاقه‌مندان را به کتابی از صاحب همین قلم ارجاع می‌دهم.[۱۰] اما در این وجیزه به صورت بسیار مختصر، فشرده و فهرست‌وار صرفاً به چند نقد نظری وارد بر دموکراسی مدرن، از منظر حکمت اسلامی اشاره می‌کنیم:

۱- دموکراسی بر نفی حاکمیت خداوند و شریعت الهی بنیانگذاری گردیده است. در حقیقت، دموکراسی مدرن به عنوان پارادایم اجتماعی- سیاسی غرب مدرن بر پایه نادیده گرفتن و نفی ربوبیت تشریعی خداوند سامان گرفته است فلذا ماهیتی شرك‌آلود دارد.

۲- طرفداران دموکراسی، جوهر آن را عبارت از «حاکمیت مردم بر اساس قانونگذاری مردم» می‌دانند، اما نکته مهم این است که «مردم» (دموس) مفهومی گنگ، مبهم و متغیر است و به یك اعتبار می‌توان گفت یك مفهوم کاملاً انتزاعی است که هیچ ما به ازاء واقعی ندارد، زیرا هیچ مقوله و مسئله‌ای وجود ندارد که درخصوص آن، «مردم» [که انشعابات کثیر قومی و ملیتی و جغرافیایی و فرهنگی و هویتی و طبقاتی و... دارند.] مطلقاً دارای یك رای واحد باشند به‌گونه‌ای که بتوان از تحقق واقعی مفهوم مردم و سپس حاکمیت آن نام برد و این نکته‌ای است که «ژان ژاك روسو» [یکی از اندیشمندان دموکراسی در قرن هیجدهم فرانسه] به خوبی به آن پی برده و اشاره کرده است. براین اساس، تحقق حکومتی که نماینده اراده و خواست همه «مردم» باشد، تقریبا غیرممکن است و اساساً رسیدن به نقطه‌ای که همه مردم در امری دارای وحدت نظر در قانونگذاری و حاکمیت باشند، غیرعملی و وهم‌آلود است، از این رو مفهوم دموکراسی بالذات مفهومی گنگ و غیرواقعی است. زیرا چنان که در پیش گفتیم، مردم مجموعه‌ای پیچیده از گروه‌ها و طبقات اجتماعی دارای منافع و خواست‌های متفاوت و بعضا مزاحم هستند که رسیدن آنها به وحدت رأی یا عملی درخصوص یك موضوع تقریباً غیرممکن است و بلکه محال است. بنابراین طراحان و مبلغان و مروجان و حامیان دموکراسی در حقیقت دست به فریب مردم زده و آنها را حول تحقق امری محال گردآورده و به نفع اغراض سیاسی و اقتصادی خود جهت می‌دهند.

۳- دموکراسی مدرن تجسم سیطره اهواءنفسانی و بشر جدید غربی و نیست‌انگاری مضاعف است، از این رو ذاتاً ضددینی و نیز سکولاریستی و چنان که گفتیم تجسم حاکمیت شرك مدرن است.

بنابرایـن، روح دموکراسـی و جهت وجودی آن، شـیطانی و گمراه کننده و ظلمانی و در حکم ولایت طاغوت مدرن اسـت. دموکراسی مدرن، ماهیتاً در تضاد با حقیقت دین و اسـلام قرار دارد و از منظر تفکر اصیل شیعی، بی‌تردید محکوم است.

۴- ایراد دیگری که برمبانی نظری دموکراسی مدرن وارد است، این اسـت که اساسـاً کدامیـن دلیل عقلانی و یـا حتی تجربی و تاریخی، موید صحت و حقانیت و درسـتی حاکمیت مردم می‌باشد و یا بیانگر این اسـت کـه آنچه (بر فرض محـال) همه مردم و یا اکثریـت آنها برگزیده‌اند، الزاما صحیح و صواب می‌باشـد؟ در حالی که تجربیـات و مویدات مکرر تاریخی و نیز اسـتنتاج‌های عقلانی رهنمای به این حقیقت است که گزینش‌های اکثریت مردم در موارد بسـیاری اشتباه بوده اسـت و به عنوان مثال می‌توان به نمونه‌های تاریخـی‌ای چون حمایت گسـترده مردمی از رژیم موسـولینی در ایتالیا در سـال‌های دهه سی قرن بیستم، حمایت طیف گسترده‌ای از مردم از اسـتالین در سال‌های دهه سی قرن بیستم و پس از آن، حمایت اکثریت مردم فرانسه در انتخابات دسامبر ۱۸۵۱ م از «گوئی ناپلئون» و کودتای او در همان سال و موارد بسیار دیگر اشاره کرد. این نمونه‌ها و موارد عدیده دیگر نشـان می‌دهد که در بسـیاری از اوقـات، اکثریت مردم حتی در تشـخیص منافع صرف دنیوی خود دچار اشـتباهات فاحش گردیده و می‌گردند. حال باید پرسـید، چه دلیـل عقلانی یا تاریخی- تجربی‌ای بـرای پیروی از رأی اکثریت مردم وجود دارد؟ اینجا اسـت که اشـارات حکیمانه قرآن عظیم در خصوص «اکثرهم لایعقلون» و «اکثرهم لایشعرون» بیش از پیش قابل فهم می‌شود.

۵- هدف از تاسـیس حکومت در اسلام، تامین عدالت و تحقق آزادی حقیقی انسـانی [و نه آزادی اهواء و سـیر در مراتب اسـفل حیوانیت] و بسترسـازی برای رشد و کمال معنوی آحاد جامعه است و تحقق این اهداف، مسـتلزم این است که فقیهی صاحب بصیرت و پارسـا که زمان آگاه و خبره در شـریعت اسلامی است، اداره امور حکومت را به دست گیرد. حال از مبلغان و مدافعان دموکراسی مدرن باید پرسید که شـما چگونه از اکثریت ناآزموده «میان مایه» انتظار تحقـق و یا حتی راهنمایی به سـوی غایات مبارکی چون عدالت و آزادی و بسترسازی برای کمال انسان‌ها را دارید؟ پاسخ این پرسش این اسـت که دموکراسی، (صرف‌نظر از شـعارها و تبلیغات) اساساً در امـر حکومـت و قانونگذاری به دنبال تعمیـق عدالت و آزادی و کمال و رشد معنوی انسـان و بسترسازی برای بندگی الهی نیست بلکه دموکراسـی مـدرن در پیوند با سرمایه‌سـالاری مدرن، در پی تامین سـود اقلیت صاحب سرمایه و قدرت [حاکمان پنهان حقیقی] و تحمیق و تخدیر اکثریت مردم [حکومت‌شـوندگان] اسـت و هم اقلیـت حاکمان و هم اکثریت حکومت شـوندگان در دموکراسـی مدرن، بردگان نفس اماره و گرفتار زنجیر غفلت و سـالکان مسیر ظلمت و گمراهانی خسران زده‌اند که هر یك به طریقی اهواء نفس اماره را دنبال می‌کنند و لحظه به لحظه در منجلاب بندگی شیطان و مصداق خسرالدنیا و الاخره شدن فرو می‌روند.

دموکراسـی مدرن در پیوند با سرمایه‌سالاری مدرن، در پی تامین سود اقلیـت صاحب سـرمایه و قـدرت [حاکمان پنهان حقیقـی] و تحمیق و تخدیر اکثریت مردم [حکومت‌شـوندگان] اسـت و هـم اقلیت حاکمان و هم اکثریت حکومت شـوندگان در دموکراسـی مـدرن، بردگان نفس اماره و گرفتار زنجیر غفلت و سالکان مسیر ظلمت و گمراهانی خسران زده‌انـد که هر یک به طریقی اهواء نفس اماره را دنبال می‌کنند و لحظه به لحظه در منجلاب بندگی شیطان و مصداق خسرالدنیا و الاخره شدن فرو می‌روند.

در نقـد مبـادی و غایات و اصـول و مبانی و شـئون و وجوه صورت نوعی دموکراسی مدرن و اقسـام مختلف آن گفتنی‌های بسیاری هست که طرح آنها از حوصله این مقال خارج اسـت و لذا از طرح آن خودداری می‌ورزیم.

سـخنی کوتـاه دربـاره «مردم‌سـالاری دینی» در ایران

مشـاهدات تجربـی و تاریخـی و اجتماعی و همچنیـن ملاحظات و تامـلات نظری، حکایتگر آن اسـت که عصر انقلاب‌هـای دموکراتیک که می‌تـوان گفت از قرون شـانزده و هفده میلادی آغاز گردیده بود، دیگر کاملاً به پایان رسـیده اسـت. از سـال‌های نیمه دوم قرن بیسـتم بـه بعد، در ذیل پارادایم دموکراسـی مدرن هیچ ایدئولوژی مسـتقلی که بتواند مؤسـس یك نظام سیاسـی- اجتماعی‌ای متفاوت از نظام‌های مبتنی بر ایدئولوژی‌های مرسـوم دموکراتیك [مثل لیبرالیسم و انحاء آن، سوسیالیسم رادیکال و انحاء آن، فاشیسـم و ناسیونال سوسـیالیزم، ناسیونالیسم و...] باشد ظهور نکرده اسـت و به نظر می‌رسـد، همراه با به تمامیت رسـیدن تفکر اومانیسـتی در غرب مدرن، تمامی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های پارادایم دموکراسـی مدرن، نیز از قوه به فعل درآمده است. بحران تئوریك دموکراسـی مدرن آن قدر جدی اسـت که بسـیاری از هواداران و طرفداران آن نیز بدان اذعان دارند.

به عنوان مثال می‌توان از «ژوزف شومپیتر» [که خود مبلغ یکی از اقسـام دموکراسی لیبرال در قرن بیسـتم بوده است] نام برد که آرمان دموکراسی را اساسـاً امری ناممکن و نامطلوب نامیده است. یا در نمونه‌ای دیگر از «ژان ماری گنو» دموکرات فرانسوی معاصر نام برد که صراحتاً «از پایان دموکراسـی» سـخن می‌گوید.[۱۲] «آلن دوبنوا» نیز با فهم تضادهای مبنایی دموکراسـی لیبرال و قطع امید

از وضع کنونی در جستجوی یافتن مدلی است که بتواند بر بحران فقدان مشروعیت و اضمحلال ساختاری لیبرال دموکراسی‌ها غلبه نماید.[۱۳] البته طرح مطروحه او هیچ امکان واقعی برای تحقق ندارد، زیرا اگر بخواهد به بنیان‌ها و مفروضات لیبرال دموکراسی متعهد بماند که عملاً در چنبره همان مشکلات و تضادها اسیر خواهد بود و در غیر این صورت نیز در خوش‌بینانه و «موفق‌ترین» حالت چیزی جز کوششی برای احیای مدلهای جمع‌گرا و ورشکسته دموکراسی نخواهد بود. زیرا در دموکراسی مدرن [دموکراسی اومانیستی] امکان و استعداد دیگری برای گشودن یك افق متفاوت و غیر منحط و رها از بحران ذاتی کنونی [که ریشه در مرگ تاریخی تفکر اومانیستی و به پایان رسیدن تاریخ غرب دارد] وجود ندارد. وضع کنونی عالم را می‌توان وضعیت «بحران جهانی دموکراسی مدرن» نامید و در ساحت مدرنیته و افق تاریخ غرب، امکان دیگری برای ظهور و فعلیت یافتن وجود ندارد. ادله نظری و شواهد تاریخی و تجربی بسیاری در اثبات این مدعا وجود دارد که چون مطرح کردن آنها خارج از مجال و حوصله این مقال است و به برخی از آنها در کتاب سابق‌الذکر نگارنده این سطور تحت عنوان «درباره دموکراسی» اشاره شده است. فعلا از بیان آنها در می‌گذریم.

به لحاظ وضع تاریخی- فرهنگی، سیاره زمین تدریجا از اوایل قرن بیستم در سپیده‌دم یك گذار تاریخی در جهت «عبور از مدرنیته» قرار گرفته است و این امر با ظهور انقلاب اسلامی در مقیاس جهانی وارد مرحله جدید و دوران سازی قرار گرفته و در ایران ما نیز در پی ظهور انقلاب اسلامی، نحوی سلوك تاریخی در جهت عبور از غرب‌زدگی شبه مدرن منحط و استعمار ساخته آغاز گردیده است. فرماسیون شبه مدرنیته در کل در افق و ساحت مدرنیته قرار داد و می‌توان آن را نحوی مدرنیته نازل دانست که البته ماهیتی متفاوت و متمایز از غرب‌زدگی مدرن ندارد. به لحاظ اقتصادی – اجتماعی و فرهنگی نیز شرایط کشورهای غرب زده شبه مدرن [مثلا عراق، مصر، ایران پیش از انقلاب و...] از منظر معیارهایی چون میزان تحقق عدالت اقتصادی- اجتماعی، فقر و استضعاف، بحران هویت فرهنگی، فقدان استقلال سیاسی و فرهنگی، مستعمره بودن، فقدان خودآگاهی تاریخی نسبت به ماهیت غرب و غرب زدگی مدرن، فساد گسترده اخلاقی و برخی موازین دیگر تفاوت‌های ماهوی و حتی کیفی‌ای با بسیاری کشورهای غرب زده مدرن [نظیر پرو، تایلند،تایوان، هند و...] ندارد. بنابراین، آغاز سلوك انقلاب اسلامی برای عبور از سیطره استبدادی غرب‌زدگی مدرن در ایران را کاملا می‌توان همسو و همراه به موازات آغاز سلوك جهانی برای عبور از ساحت غرب مدرن و غرب‌زدگی مدرن و سیطره تاریخ غرب دانست. ما مراتب نازل غرب‌زدگی مدرن را اعتباراً «غرب زدگی شبه‌مدرن» نامیده‌ایم که صرفا بیانگر یك تفاوت اشتدادی و کمی در مرتبه تحقق مدرنیته [مابین غربزدگی مدرن و غرب‌زدگی شبه‌مدرن] می‌باشد و حتی حکایتگر تفاوت چشمگیر کیفی میان آن دو نیز نمی‌باشد.

دوران گذار از یك عالم تاریخی- فرهنگی به یك عالم تاریخی – فرهنگی دیگر، همیشه دورانی دشوار و پیچیده و همراه با سردرگمی‌های گسترده و استفاده از مدل‌ها و گاه گرفتاری در هویت‌های برزخی بوده و اقتضائات خاص خود را داشته است. امروز در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ما در یك دوران گذار تاریخی- فرهنگی قرار داریم و برای مدیریت صحیح عبور سالم و پیروزمندانه از ساحت منحط غرب‌زدگی مدرن به سوی یك جامعه نسبتا اسلامی [که البته تحقق کامل و مطلوب آن مربوط به عصر ظهور معصوم (ع) است و آنچه شیعیان در عصر غیبت می‌توانند انجام دهند فقط آماده‌گری برای ظهور از طریق اجرای مدل‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی ویژه دوران گذار است که سمت و سوی حرکت ما را در مسیر بسترسازی برای ظهور و تحقق تمدن عظیم شیعی توسط امام معصوم (ع) جهت می‌دهد و در حد بضاعت و توان از منجلاب مدرنیته دور می‌کند انشاءالله] نیازمند مدلهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، ادبی، هنری، علمی و.... خاص دوران گذار هستیم.

> **وضع کنونی عالم را می‌توان وضعیت «بحران جهانی دموکراسی مدرن» نامید و در ساحت مدرنیته و افق تاریخ غرب، امکان دیگری برای ظهور و فعلیت یافتن وجود ندارد.**

«مردم‌سالاری دینی» مدل سیاسی مناسب مقطع کنونی دوران گذار از سیطره غرب‌زدگی مدرن با توجه به شرایط جهانی و داخلی و اقتضائات ناشی از آنها و ظرفیت‌ها و بضاعت فعلی ما است.

بی‌تردید تمدن اسلامی‌ای که در چشم‌انداز پایانی تاریخ ظهور خواهد کرد، با خود مدل سیاسی و اجتماعی‌ای به همراه می‌آورد که چیزی جز نظام امامت معصوم(ع) نخواهد بود. اما در شرایط کنونی که هنوز بساط سلطه تمدن رو به انحطاط اومانیستی تا حدودی بر بسط زمین پهن است و انقلاب اسلامی در محاصره صور مختلف رژیم‌های مدرن و شبه‌مدرن و سلطه‌گر استکباری است، جهت پی‌ریزی یك ساختار سیاسی کارآمد که اولا، اصالت و صبغه دینی و اسلامی داشته باشد و ثانیا، متعلق به دوره گذار و هماهنگ با مقتضیات آن باشد [دوره گذاری که شاید دهه‌ها به انحاء مختلف تداوم داشته باشد] نیازمند یك مدل سیاسی خاص چنین شرایطی هستیم که امروز در هیات «نظام مردم سالاری دینی» در ایران تبلور و تحقق یافته است. مردم‌سالاری دینی به عنوان یك مدل و ساختار سیاسی اولا، فراتر از مرزهای معمول دموکراسی اومانیستی قرار گرفته است و حول محور «رابطه امت با ولی فقیه» سازمان می‌یابد و از این رو از بسیاری از آفات و تضادهای بنیادین رژیم‌های

دموکراتیک رها و فارغ است. ثانیاً، به دلیل وجه مردم‌سالارانه‌ای که دارد با برخی شرایط و مقتضیات خاص دوران گذار و التهابات ناشی از سیطره سپهر غرب اومانیستی دموکراتیک سازگاری دارد. ثالثا، بنیان‌های نظری و مبانی مشروعیت و محرک‌ها و مکانیسم‌های اصلی هدایتی آن عموما برگرفته از تفکر اصیل اسلام شیعی است. رابعاً، به عنوان یك مدل سیاسی دوران گذار، می‌تواند در نقش بسترساز و آماده‌گر ظهور حضرت حجت علیه السلام عمل نموده و در عین حال پاسدار حریم استقلال سیاسی و فرهنگی و عزت و هویت شیعی مردم ما نیز باشد. ان‌شاءالله.

درحقیقت در شرایط پرمخاطره و پرفشار کنونی عالم و با توجه به اقتضائات تحمیلی ناشی از سلطه نظام جهانی استکبار اومانیستی، مردم‌سالاری دینی به عنوان یک صورت ممکن و قابل تحقق و در عین حال پایبند به اصالت‌های دینی و آرمانی انقلاب اسلامی و به عنوان جایگزینی در برابر مدل‌های اومانیستی و سکولاریستی و بحران‌زده دموکراسی مدرن مطرح است.

مردم‌سالاری دینی در ایران امروز که در هیات «جمهوری اسلامی» و بر پایه ولایت فقیه ساماندهی نظری و عملی گردیده است، این مزیت بزرگ را دارد که ضمن تاکید بر مبانی الهی مشروعیت نظام، مجراها و مکانیسم‌هایی برای تحقق مشارکت گسترده و فعال حمایتی – نظارتی مردم تعبیه کرده است که موجب تقویت پشتوانه مردمی نظام [به عنوان عامل ایجاد کننده مقبولیت نظام و تضمین کننده تحقق تداوم حیات آن در جهان دشمن کام کنونی] می‌گردد، در عین حال که مرزبندی ماهوی نظام با دموکراسی اومانیستی سکولار و اقسام مختلف آن را حفظ می‌کند؛ فلذا به برخی آفات و مصائب ذاتی وساختاری آنها مبتلا نمی‌باشد.

درحقیقت، در شرایط پرمخاطره و پرفشار کنونی عالم و با توجه به اقتضائات تحمیلی ناشی از سلطه نظام جهانی استکبار اومانیستی، مردم‌سالاری دینی به عنوان یك صورت ممکن و قابل تحقق و در عین حال پایبند به اصالت‌های دینی و آرمانی انقلاب اسلامی و به عنوان جایگزینی در برابر مدل‌های اومانیستی و سکولاریستی و بحران‌زده دموکراسی مدرن مطرح است و قابلیت آن را دارد که با در آمیختن عنصر هدایت آگاهانه و تربیت کننده دینی برخاسته از نحوی خودآگاهی تاریخی شیعی منتقد مدرنیته با عنصر شور و حضور انرژی بخش و محرک مردمی، تنها نظام سامان گرفته بر پایه آرمان‌های اصیل و رهبری شیعی [از زمان شهادت حضرت امیر (ع) در مسجد کوفه به سال ۴۰ ق تاکنون] موجود را از دوران پرمخاطره «عصرگذار» عبور داده و به عصر طلوع خورشید تابناك ولایت معصوم علیه السلام برساند. انشاءالله.

البته نظام مردم‌سالاری دینی مبتنی بر رهبری وولایت فقیه به عنوان یك تجربه حکومتی کاملا بدیع و بی‌نظیر و بی‌سابقه و با توجه به ابعاد پرفشار و حیرت‌انگیز توطئه‌های جهانی علیه انقلاب و تفکر اصیل دینی، در بستر زمان نیازمند بسط یافتن و بالیدن و تجربه اندوختن هرچه بیشتر به‌منظور کارآمدتر کردن خود می‌باشد اما یك نکته بسیار مهم درخصوص تجربه مردم‌سالاری دینی ولایی در ایران امروز که باید به آن توجه داشت، این است که در ترکیب ساختاری نظام مردم‌سالاری دینی، در عمل، [همان گونه که روح تئوری ولایت مطلقه فقیه و نص قانون اساسی نیز بر این امر تاکید دارد] باید اراده مقام منیع ولایت و رهبری امت هرچه بیشتر در کلیت نظام و جامعه ساری و جاری و فعال و حاکم تام گردد، زیرا فقط این اراده است که می‌تواند جامعه را در برابر سموم تزریقی و انبوه فشارها و تضیقات نظام جهانی سلطه ماسونی- صهیونیستی از یك سو و برخی بحران‌های ناگزیر برخاسته از بعضی خواص مدل سیاسی دوران گذار [که می‌تواند برخی روزنه‌ها را برای نفوذ در سیستم و بحران‌سازی برای کل جامعه در مقاطعی نظیر انتخابات یا برخی قلمروها و حوزه‌های دیگر ایجاد نماید] محافظت و مراقبت نماید و سلامت و اصالت و رشد و ماهیت دینی نظام را حفظ نماید.

پی نوشت‌ها:

۱- بال، ترس و دادگری، ریچارد/ ایدئولوژی‌های سیاسی و ایده آل‌های دموکراتیك/ رویا منتظمی (کیوان شکوهی)/ پیك بهار/ ۱۳۸۴/ ص ۴۲

۲- دوبنوا، آلن، تأمل در مبانی دموکراسی، بزرگ ناورزاد، نشر چشمه، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲

۳- آربلاستر، آنتونی، دموکراسی، حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، ۱۳۷۹، ص ۲۹

۴- نگاه کنید به: ۱۹۱۱ /youngc charls/ Democracy/ Harper

نیز نگاه کنید به:

زرشناس، شهریار، درباره دموکراسی، کتاب صبح، ۱۳۸۷

۵- برای بحث بیشتر درباره دموکراسی یونانی- رومی و تفاوت‌ها و تشابهات آن با دموکراسی اومانیستی مدرن به منبع فارسی‌ای که در شماره ۴ نام بردیم رجوع شود.

۶- دوبنوا، آلن، تأمل در مبانی دموکراسی، ص ۱۲.

۷- مك فرسون، سی.بی، جهان حقیقی دموکراسی، مجید مددی، نشر البرز، ص ۱۳۶۹، صص ۲۳-۶۷

۸- هلد، دیوید، مدل‌های دموکراسی، عباس مخبر، انتشارات روشنگران، ص۱۳۶۹، ص ۲۰۴

۹- نگاه کنید به کتاب نگارنده تحت عنوان «درباره دموکراسی» که مشخصات کتابشناسی آن در ذیل پی‌نویس شماره ۴ آمده است.

۱۰- آربلاستر، دموکراسی، ص ۸۷

۱۲- گنو، ژان ماری، پایان دموکراسی، عبدالحسین نیك‌گهر، انتشارات آگاه، ۱۳۸۱

۱۳- دوبنوا،آلن، تأملی در مبانی دموکراسی، بزرگ نادرزاد، نشر چشمه، ۱۳۷۸

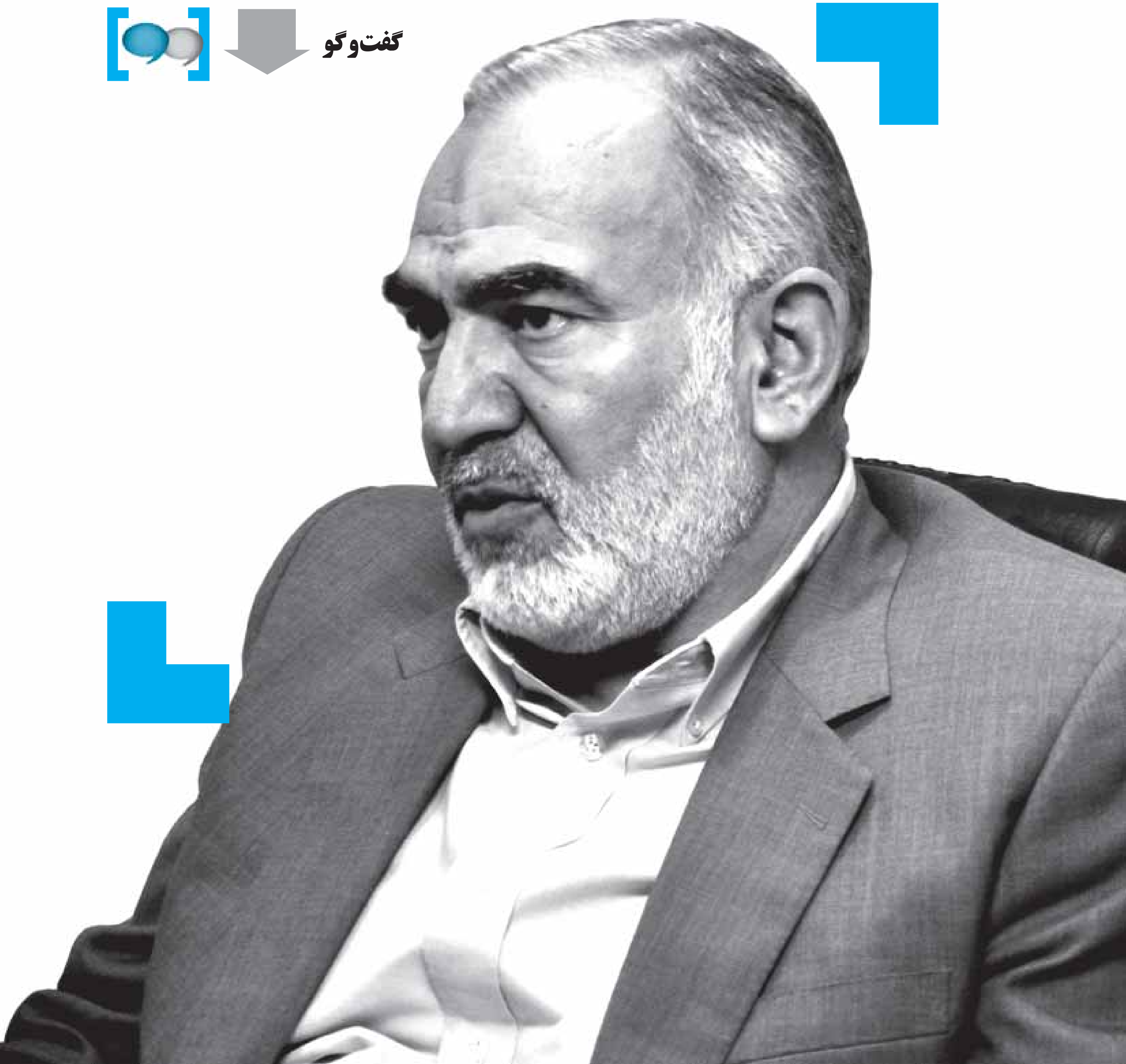
گفتوگو

■ خاستگاه فلسفه اسلامی / گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران

خاستگاه فلسفه اسلامی

گفتگوی سمات با دکتر حسین غفاری، استاد فلسفه دانشگاه تهران

گفت‌وگو



سمات: متشکرم از فرصتی که در اختیار ما قرار دادید . برای شروع گفتگو جنابعالی در مورد تاریخچه ورود فلسفه به عالم اسلام توضیحاتی بفرمایید

بنده هم تشکر می کنم از این موقعیتی که پیش آمده تا بتوانم با مخاطبان این نشریه تازه شروع شده و هدفمند وارد بحث و گفتگو بشوم؛ سؤالی را که مطرح کردید در باره ورود فلسفه به عالم اسلام، این سوال را وقتی که مستشرقین و غربی ها مطرح می کنند با یك دید و نظر خاص مطرح می کنند . آنها منظورشان این است که فلسفه اسلامی اساسا خاستگاهش یك امر خارجی و بیگانه است . اصولا غربی ها یک دید کلی و جامعه شناسانه دارند که هر گونه مطلبی را تحلیل می کنند که از مورد قبلی خودش گرفته شده و ما باید آثار تاریخی قبلی را ببینیم که چه چیزی به این منتقل شده و به خصوص در مواردی که مطلب با مذاق خودشان نمی سازد بیشتر بر این گونه روش تاکید می کنند.

مثلا راجع به اصل اسلام، تمامی مستشرقین غربی به غیر از بعضی استثنائات، سعی می کنند اسلام را به پدیده های قبلی خودش ربط بدهند که از مسیحیت و یهودیت و یا حتی از فرهنگ جاهلیت گرفته شده است؛ یعنی اصولا قائل به اصالت یك جریان فرهنگی و فکری مستقل از غرب نیستند و همه این ها ریشه هایشان باید برگردد به غرب و خودشان. البته نمی شود انکار کرد که در هر نظریه عمومی و در این روش ها یك بهره ای از حق وجود دارد ولی اینکه همه چیز را این گونه ببینیم درست نیست. یعنی می خواستم بگویم پس زمینه فکر غربی اصولا این جوری است. وقتی راجع به فلسفه اسلامی هم صحبت می شود هم اساسا مبناشان همین است . آنها می گویند، فلسفه ذاتا یونانی است و اصلا قومی که تفکر عقلی و فلسفی داشته یونان بوده و یونان هم مادر و پدر غرب است؛ یعنی غرب تاریخچه و پیشینه اش می رسد به یونان و هایدگر صریحا این مطلب را در آثار خودش بیان می کند و می گوید که فلسفه ذاتا یونانی است و می گوید با مسیحیت هم ناسازگار است. از نظر فلسفی دیگر متفکرین غربی نیز همین نظر را دارند و حالا بعضی ها مثلا ارنست رنان اصلا نژاد سامی را فاقد تفکر می دانند و بعد هم برای این مستندات می آورند که اصلا فکر فلسفی با

سمات: شما چقدر با این حرف موافقید که بنی عباس با یک طرح حساب شده نهضت ترجمه را راه انداختند و آن طرح این بوده است که در مقابل علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام دکانی دیگر باز کنند و هوش و حواس مردم را از آن علوم و معارف متوجه فلسفه و دیگر واردات فکری و علمی یونان نمایند.
دکتر غفاری: راجع به اینکه اینها چه نیتی داشتند ما هم قبول می کنیم که به احتمال غالب اینها می خواستند به نحوی در مقابل فرهنگ ائمه جریان سازی کنند و نیت خیر حقیقت یابی نداشتند و نیت حقیقت زدایی یعنی نیت سیاسی داشتند و می خواستند از اقبال به مکتب اهل بیت علیهم السلام با ترویج فلسفه بکاهند و بگویند که مطالب علمی در جاهای دیگر هم یافت می شود و اهل بیت علیهم السلام در علومشان منحصر به فرد نیستند و علما و دانشمندان دیگری هم هستند که حرفهای مشابه و یا بهتر از اینها زدند.

جریان ترجمه، ازقرن سوم هجری و دوره بنی عباس و یك کمی هم از اواخر بنی امیه وارد فرهنگ اسلامی شده است . البته در این موضوع تردیدی نیست که خاستگاه تاریخی فلسفه اسلامی یك خاستگاه بیرونی بوده و این خاستگاه یونان است و آغاز و شروع این مسئله هم نهضت ترجمه هست و نهضت ترجمه در دوره بنی عباس به شکوفایی رسید. البته از اواخر دوران بنی امیه به طور خیلی نادر با ترجمه متونی مربوط به علم کیمیا شروع می شود و بعد

دکتر حسین غفاری به سال ۱۳۳۴ در تهران متولد شد. تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته فلسفه غرب تا دکتری فلسفه غرب در دانشگاه تهران ادامه داد. وی از شاگردان برجسته و شاخص استاد شهید مرتضی مطهری است که فلسفه اسلامی را از سال ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۷ با شرکت در دروس مختلف آن شهید از الهیات شفا، منظومه، اسفار و ... فرا گرفت. وی دروس حوزوی غیرفلسفی را نیز نزد بعضی علمای دینی تهران آموخته است.
برخی از آثار منتشر شده دکتر غفاری عبارتند از: ۱ـ نقد نظریه شریعت صامت ۲ـ بررسی انتقادی فلسفه نقادی کانت جلد اول ۳ـ فلسفه عرفان شیعی و همچنین دهها مقاله بلند در موضوعات مختلف فلسفی و فلسفه اجتماعی.
نامبرده همچنین برای دو دوره مدیر گروه فلسفه دانشگاه تهران بوده و نیز سرپرستی مؤسسه انتشارات حکمت و مرکز تحقیقات تطبیقی حکمت را نیز برعهده دارد. وی در حال حاضر دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران است.
آثار قریب‌الانتشار وی عبارتند از: ۱ـ جلد دوم فلسفه نقادی کانت ۲ـ جلد اول تفسیر عرفانی غزلیات حافظ ۳ـ یک دوره ۳ جلدی فلسفه اسلامی برای تدریس در رشته‌های فلسفه دانشگاهی ۴ـ تشیع دین کامل، کمال دین (با اضافات نسبت به چاپ نخست)
ترجمه از انگلیسی: ۱ـ شرح مختصر نقد عقل محض از یووینگ، با تعلیقات و حواشی
۲ـ معانی وجود در ارسطو از برنتانو با تعلیقات و حواشی

در دوره منصور، با ترجمه علوم کاربردی مانند طب و نجوم ادامه می یابد. بعدا در زمان هارون ترجمه کتب منطقی و فلسفی شروع می شود. اوج این کار در زمان مامون بوده است که بیت الحکمة را در بغداد تشکیل داد و صرف نظر از هر گونه بحث ارزشی و صرف نظر از نیات آنها و صرف نظر از هر گونه تحولاتی که پیدا شد، این امر از نقاط افتخار آمیز تاریخ اسلام است و در آن زمان که این امکانات امروزی برای ترجمه و انتقال فرهنگی نبود، این یك امر با شکوهی بود.

غفاری: در این تردیدی نیست که مامون شخص دانشمندی بوده است، شما مباحثات مامون را در اثبات تشیع ببینید، آن قدر بعض از دلایلش قوی است که گاهی علمای ما از استدلال های او در حقانیت تشیع استفاده می کنند اما بله، اینها دلیل نمی شود که مامون خبث طینت نداشته است. اما فرض کنید که بپذیرم که نیت این بوده است حالا چه نتیجه ای می خواهیم بگیریم؟ آیا می خواهیم بگوییم که آیا آن شئومت و پستی نیت آنها به این چیزی هم که آوردند و ترجمه کردند سرایت کرده است؟

سمات: بله ما در اینجا توقف نخواهیم کرد و نمی خواهیم بگوییم که دلیل رد فلسفه نیت شوم بنی عباس در وارد کردن و ترجمه آن بوده است. ادله دیگری برای نفی فلسفه وجود دارد که در جای خودش بدان پرداخته خواهد شد. البته با این وجود نمی توان از کنار این موضوع هم به کلی گذشت. بالاخره در کنار همه مباحثی که در نقد فلسفه وجود دارد، این موضوع هم حد اقل در حد یک اماره قابل طرح است.

سمات: شما چقدر با این حرف موافقید که بنی عباس با یک طرح حساب شده این نهضت ترجمه را راه انداختند و آن طرح این بوده است که در مقابل علوم و معارف اهل بیت علیهم السلام دکانی دیگر باز کنند و هوش و حواس مردم را از آن علوم و معارف متوجه فلسفه و دیگر واردات فکری و علمی یونان نمایند. ضمن آن که خلأ فرهنگی ای را که با خانه نشین کردن اهل بیت ایجاد کرده بودند، به نحوی پر کنند؟

بله، جان کلام در همین جاست، اصل مطلب در حوزه داخلی یعنی منتقدان سنتی و داخلی فلسفه همین مسأله می‌باشد اما در حوزه خارجی و مستشرقان مطلب این است که شما هیچی ندارید و شما صرفاً مترجمید. دربارهٔ واقعیت تاریخی قضیه هم تردیدی نیست. اما سخن بنده این است که صرف نظر از نیات بنی عباس، در سطح کلی فرهنگی برای ما افتخار آمیز است که به هر حال فرهنگ اسلام این کار را کرده و به هر حال فرهنگ اسلامی قابلیت تبادل فرهنگی را داشته است؛ یعنی ما یك قوم جامد و بسته ای که با فرهنگ مثل چوب و سنگ برخورد کنیم نبودیم و آن قدر به خودمان اطمینان داشتیم که این کار را کردیم، یعنی خوف فرهنگی نداشتیم چون کسی که خائف باشد، جرئت نمی کند با مخالفان خودش طرف بشود، اما واقعاً از دیدگاه غربی‌ها ما یک اشکال اساسی به آنها داریم و آن اینکه یک پدیده فرهنگی فقط با یک علت نمی شود تحلیل کرد. یعنی شما فقط نمی‌توانید جریان تفکر فلسفی در عالم اسلام را با خاستگاه بیرونی تحلیل کنید. این کار نه از نظر علمی درست است نه از نظر واقعی. ما می‌گوییم درست است که فلسفه به همین صورت کلاسیک با جریان ترجمه در عالم اسلام شروع شد ولی هرگز این درست نیست که اگر فلسفه یونان نبود این قوم توان تفکر فلسفی نداشت. خاستگاه درونی و داخلی فرهنگ اسلامی به مراتب قوی تر از خاستگاه بیرونی اش است و به فرض که این خاستگاه بیرونی هم هرگز نبود و محقق نمی شد، دیر یا زود خاستگاه درونی فرهنگ اسلامی خود جوش بود و کار خودش را می کرد. خاستگاه درونی ما عمدتا قران کریم است. قرآن مجید آن چنان پتانسیل بالایی از نظر فکری و فرهنگی دارد که هیچ کتابی در عالم ندارد. بنده واقعا معتقدم که هیچ کتابی در عالم، نه در کتب مقدس و نه در کتابهایی که حکما و عرفا نوشتند، به اندازه قرآن کریم قابلیت القای مطالب فرهنگی را چه در زمینه های عرفانی و چه در زمینه های فلسفی ندارد و در کنار قرآن کریم، جریان فرهنگی عمیق تشیع است که از طریق ائمه اطهار بود. اگر فقط امیرالمومنین و فقط همین خطب نهج البلاغه بود و هیچ چیز دیگری نبود، کافی بود برای اینکه عقل آدمی راه بیفتد و برایش پرسش ایجاد شود. فلسفه مگر چیست؟ فلسفه این است که انسان بتواند در رابطه با هستی پرسش بکند و برای ان پرسش هم دنبال جواب بگردد؛ خوب اگر شما در یك فرهنگی و یك کتابی نه یك پرسش و نه دو پرسش و بلکه دهها پرسش اساسی راجع به مبدا و معاد و راجع به انسان و وجوه مختلف انسان مطرح کرده باشد و پاسخ های عمیق هم را داده باشد این می شود فلسفه، فعلا مخالف و موافقش هم فرق نمی کند، یعنی وقتی یك پرسش و پاسخی مطرح می شود، اگر موافق آن باشید توسعه اش می دهید، مخالف هم باشید توسعه اش می دهید؛ چون در مخالفت هم توسعه ایجاد می شود. کما این که در داخل فلسفه اسلامی، متکلمین در مقابل فلاسفه یك چنین نقشی داشتند، فلاسفه بسیار از متکلمین بهره بردند ولی بهره سلبی، یعنی با نفی حرف آنها فلسفه اسلامی اوج گرفت، یعنی اگر متکلمین نبودند و خیلی از مطالب را مطرح نمی کردند شاید لااقل چهل در صد از فلسفه اسلامی پیدا نمی شد، یعنی مطالب بلندی که در فلسفه اسلامی هست، در مواجهه با نفی

افکار متکلمین ایجاد شده است.

سمات: متکلمین شیعه یا سنی؟

فرقی نمی کند. البته متکلمین عمدتا سنی هستند، متکلمین شیعه که پیدا شدند چون تحت تاثیر جریان ائمه اطهار هدایت می شدند با فلسفه اختلافی زیادی نداشتند و بسیار دارای تقارب فکری بودند. به طوری که به مرحوم خواجه نصیر که رسید کلام به یك نحوی در فلسفه ذوب شد، یعنی ما دیگر تمایزخیلی ناچیزی را بین فلسفه و کلام

می بینیم . مقصودم از متکلمین معتزله و اشاعره هستند که هر دو سنی اند. منظورم این است که اگر ما فقط نهج البلاغه را داشتیم و اگر فقط احادیث ائمه خودمان ، که تمام ائمه ما از این احادیث دارند؛ از امام حسین علیه السلام که ما انتظار نداریم چون زندگی شان با یك جریان حماسی پیوند خورده است، ما دو چندان مطالب عمیق فلسفی و عرفانی در ادعیه و احادیث داریم تا ائمه ای که معدن فیض بودند، مثل امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام. می خواهم بگویم که این حرف جفا است که تفکر فلسفی در اسلام و تشیع خاستگاه بیرونی دارد. اینها قیاس به نفس می کنند و قران را با تورات و انجیل که به لحاظ عرفانی و فلسفی تنک و تکیده و خالی از محتواست، مقایسه می کنند . در تمام کتاب مقدس یك آیه است که این ها می گویند این آیه فلسفی کتاب مقدس است که پرسید از یهوه که تو کیستی؟ گفت «من آنم که هستم». یعنی عبارت من آنم که هستم مبدا تفکر برای همه فلسفه مسیحی شده است آنجا که خواستند یك فلسفه دینی برای خودشان اتخاذ بکنند. این کجا و قران کریم کجا که صدها آیه در این زمینه دارد.

سمات: در باره مطالبی که فرمودید از جمله این که متکلمین شیعه با فلاسفه اختلاف زیادی نداشتند، بحث است. علامه حلی، شارح تجرید الاعتقاد اثر خواجه نصیر، فلسفه را جزء علوم حرام می داند. مسبوقیت خلق عالم به عدم و حدوث زمانی عالم، از اصول کلام شیعه است در حالی که فلسفه قائل به قدم زمانی عالم است. و نیز در این مورد که قران و یا نهج البلاغه و احادیث ائمه علیهم السلام حاوی مطالب فلسفی و عرفانی (به مفهوم مصطلح و رایج) است پرسشها و بحثهای فراوانی است که انشاء الله در ادامه گفتگو مطرح خواهیم کرد اما سوال فوری تر این است که اولا ما چگونه می توانیم آنچه را در دوره مأمون جریان داشته است، تمدن اسلامی بنامیم و نهضت ترجمه متون یونانی را به پای تمدن اسلامی بنویسیم. دیگر اینکه مأمون چه اطمینان و اعتماد به نفسی داشته است که رفته و متون فلسفی بیگانه را ترجمه کرده و آورده است؟ این اطمینان متکی به چه بوده است؟

ببینید من اولا به عمق فرمایش شما می رسم ولی وقتی ما در مواجهه با مستشرقین و غربی ها صحبت می کنیم بالاخره خلافت عباسی هم در دایره اسلام و مسلمانان قرار می گیرد. صلاح الدین ایوبی هم در دایره اسلام بوده است، گر چه دولت عثمانی هم در پوشش اسلامی بوده و لو اسلام سنی و لو اسلام خوارج و لو اسلام وهابی. شما به هر صورتی که فکر کنید بالاخره اسلام با غیر اسلام در یک تعارضی قرار دارد. ما از درون به خود نگاه می‌کنیم یک سری مطالب درونی هست که به آنها خواهیم پرداخت ولی وقتی که به طور کلان از بیرون نگاه می کنیم به طور کلی تمام اینها فرهنگ اسلامی است.

سمات: روایات فراوانی سخن از انحصاری بودن علم و معرفت صحیح نزد کانون وحی و اهل بیت می گویند. حضرت امیر به کمیل می گوید: یا کمیل لاتاخذ الا عنا تکن منا (ای کمیل! معرفت و دانشت را جز از ما نگیر تا ازما باشی)

غفاری: درست است اما این برای وقتی است که ما با یک شیعه خالص و خلص مواجه هستیم و به او می گوییم که آن چه که نزد اهل بیت علیهم السلام است حق است و خودتان را معطل حرف دیگران نکنید اما این به این معنا نیست که حرف دیگران را نشنیده و ندیده رد کنید و غلط بیانگارید.

سمات: در عالم سیاست و در مواجهه با کفر شاید فرمایش شما درست باشد اما از جهت حقیقت امر ما با همه اینها مرزبندی های خودمان را داریم و آنها را از دایره اسلام اصیل که همان اسلام اهل بیت علیهم السلام است خارج می دانیم.

ببینید من بحث داخلی خودمان را هم توضیح خواهم داد ولی می خواهم بگویم هر بحثی و هر لایه ای سرجای خودش حقش محفوظ است. یك وقتی ما داریم به طور کلی راجع به فرهنگ اسلامی و فرهنگ غیر اسلامی بحث می کنیم، بالاخره در فرهنگ اسلامی وهابیت هم منشأش قران کریم است ولو از سر بد فهمی و کج فهمی . در مسیحیت هم همین طور است، یعنی شما در مسیحیت هم صد تا فرقه دارید که هر کدامشان یک جوری به کتاب مقدس نگاه می کنند ولی ما همه اینها را می گوییم مسیحیت .

ما به آنها می گوییم اینها فرهنگ اسلامی بوده است و می گوییم ما به عنوان اسلام و مسلمین آن موقع توانستیم نهضت ترجمه را ایجاد کنیم اما شما مسیحیان، ده قرن در اروپا بدترین برخوردها را با ارسطو و امثال او داشتید و بعدا متوجه شدید که باید از آنها استفاده کرد. این یک لایه بحث است.

اما راجع به اینکه اینها چه نیتی داشتند، ما هم قبول می کنیم که

به احتمال غالب، اینها می خواستند به نحوی در مقابل فرهنگ ائمه جریان سازی کنند و نیت خیر حقیقت یابی نداشتند و نیت حقیقت زدایی داشتند، یعنی نیت سیاسی داشتند و می خواستند از اقبال به مکتب اهل بیت علیهم السلام با ترویج فلسفه بکاهند و بگویند که مطالب علمی در جاهای دیگر هم یافت می شود و اهل بیت علیهم السلام در علومشان منحصر به فرد نیستند و علما و دانشمندان دیگری هم هستند که حرفهای مشابه و یا بهتر از اینها زدند.

سمات: البته این حرفشان از جهت فلاسفه خیلی بی راه نیست، چون فلاسفه مسلمان هم می گویند آنچه را که اهل بیت علیهم السلام گفته اند، همان حرفهایی است که ارسطو و دیگران هم گفته اند!

■ اجازه دهید بعد برمی گردیم به این بحث. به هر حال می خواهیم بگوییم اینها دنبال این نتیجه بودند و یا حتی اگر نبودند نتیجه آن همین می شده است. اما از طرف دیگر، اگر خواسته باشیم محققانه بحث کنیم نمی توانیم در مورد یک مساله ای که مربوط به ۱۲۰۰ سال پیش است ادعای قطع کنیم. ما گاهی راجع به حادثه ای که سال گذشته در کشور خودمان رخ داده است با انواع و اقسام برداشتها و احتمالات روبرو هستیم و به طور قطع و به سادگی نمی توانیم در باره آن قضاوت کنیم، حال راجع به ۱۲۰۰ سال پیش به ضرس قاطع حکم بکنیم و بگوییم تنها عامل این بوده درست نیست. اگر چه بنده مسلما انگیزه غالب را همین می دانم. ببینید در این تردیدی نیست که مامون شخص دانشمندی بوده است، شما مباحثات مامون را در اثبات تشیع ببینید، آن قدر بعضی از دلایلش قوی است که گاهی علمای ما از استدلال های او در حقانیت تشیع استفاده می کنند. البته اینها دلیل نمی شود که مامون خبث طینت نداشته است. اما اصلا فرض کنید که بپذیریم که نیت او این بوده است حالا چه نتیجه ای می خواهیم بگیریم؟ آیا می خواهیم بگوییم که آیا آن شئومت و پستی نیت آنها به این چیزی هم که آوردند و ترجمه کردند سرایت کرده است؟

سمات: بله ما در اینجا توقف نخواهیم کرد و نمی خواهیم بگوییم که دلیل رد فلسفه، نیت شوم بنی عباس در وارد کردن و ترجمه آن بوده است. ادله دیگری برای نفی فلسفه وجود دارد که در جای خودش بدان پرداخته خواهد شد. البته با این وجود نمی توان از کنار این موضوع هم به کلی گذشت. بالاخره در کنار همه مباحثی که در نقد فلسفه وجود دارد، این موضوع هم حد اقل در حد یک اماره قابل طرح است.

■ چون شما این مطلب را قبول دارید من دیگر ادامه نمی‌دهم اما می‌خواهیم درست یک نتیجه برعکس بگیریم، یعنی هیچ آدم عاقلی این نتیجه را نمی‌گیرد که چون انگیزه آنها از ورود فلسفه این بوده، پس علم و فلسفه چیز بدی است!!

ولی من می خواهم بگویم که برعکس از آن یک نتیجه مثبت می‌شود گرفت در رابطه با همان نکته‌ای که شما در ابتدا پرسیدید که چطور از دیدگاه کلان نگوییم این کار مثبت بوده و مأمون به فرهنگ اسلامی اعتماد داشته و بر اساس آن عمل کرده است به این مربوط می‌شود. ببینید اگر ما بخواهیم با کسی مبارزه کنیم از راه و روش خود او با آن مبارزه می‌کنیم. مثلا اگر بخواهیم دکانی را تخته کنیم باید برویم از همان جنس که در آن دکان هست بیاوریم تا بتوانیم توجهات را از آن منصرف کنیم. یعنی بنی عباس برای مبارزه کردن با اهل‌بیت علیهم‌السلام باید مطالبی را می آوردند که آن مطالب در طراز مطالب اهل بیت بود. یعنی اهل بیت دعوت به الهیات می‌کردند، دعوت به غیب می کردند، دعوت به تقوا و طهارت نفس و تزکیه و اخلاق می‌کردند و ... حالا بنی عباس هم باید یک چیزی می‌آوردند عِدل و هم‌طراز با اینها که مردم بگویند این حرف‌ها فقط در پیش اینان نیست، دیگران هم این حرف‌ها را گفته‌اند؛ یعنی به طور طبیعی آنچه که می آوردند، باید در محدوده جغرافیای فرهنگی اهل بیت می‌بوده است و نه خارج از آن. دوم اینکه در این محدوده نباید یک چیز منفی از نظر اسلام وارد می‌شده است.

سمات: آقای دکتر! در اینجا دو مطلب وجود دارد؛ اول اینکه شما دارید می پذیرید که فلاسفه یونان در طراز اهل بیت علیهم السلام حرف زده اند و تولید علم و فکر کرده اند، و البته مرحوم آقای طباطبایی هم در جایی مشابه این بیان را دارند. در این صورت این سئوال پیش می آید که مزیت و برتری علمی اهل بیت علیهم السلام و بلکه قران بر فلسفه و فلاسفه یونان چیست؟ و بلکه به گفته فارابی باید گفت

دکتر غفاری: بنی عباس برای مبارزه کردن با اهل بیت باید مطالبی را می آوردند که عدل و در طراز مطالب اهل بیت بود که مردم بگویند این حرفها فقط در پیش اینانَ نیست، دیگران هم این حرفها را گفته اند؛ یعنی به طور طبیعی آنچه می آوردند، باید در محدوده جغرافیای فرهنگی اهل بیت می بود و نه خارج از آن.
سمات: بله طبیعی است که بنی عباس باید چیزی را عرضه می کردند که حداقل تشابهی با آنچه که اهل بیت داشتند، می داشت، اما می دانید که وقتی کسی می خواهد اسکناس جعلی چاپ کند، نمی رود اسکناس صد و پنجاه دلاری یا نود دلاری چاپ کند بلکه باید مشابه همان اسکناس واقعی یعنی صد دلاری چاپ و عرضه کند. بله، فلسفه هم سخن از خدا و ماورای طبیعت و عقل و غیب و ... می گوید اما یک خدا و غیب تحریف شده و بدلی و نه خداوند حقیقی.

که فلاسفه از این جهت بر انبیاء برتری دارند، چون آنچه را انبیاء بدون زحمت از وحی گرفته اند، فلاسفه با تلاش و سخت کوشی فکری و علمی شان و با عرق ریزی بدان رسیده اند! مطلب دوم اینکه بله طبیعی است که بنی عباس باید چیزی را عرضه می کردند که حداقل تشابهی با آنچه که اهل بیت داشتند، می داشت، اما می دانید که وقتی کسی می خواهد اسکناس جعلی چاپ کند، نمی رود اسکناس صد و پنجاه دلاری یا نود دلاری چاپ کند بلکه باید مشابه همان اسکناس واقعی یعنی صد دلاری چاپ و عرضه کند. بله فلسفه هم سخن از خدا و ماورای طبیعت و عقل و غیب و ... می گوید اما یک خدا و غیب بدلی و نه خداوند حقیقی که تنها اهل فکر و نظر و دقت می توانند غلط بودن آن را دریابند.

■ بله، این دو مطلب و اشکال شما دو بحث اساسی ماست که در جای خودش بدان می‌رسیم . روال بحث من این است که پله پله پیش برویم. بله می‌پذیریم که بنی‌عباس با نیت سوء شروع کردند ولی باید می‌رفتند یک چیزی را می‌آوردند که در آن جغرافیا بگنجد. دوم اینکه فرهنگ اسلامی یک نوع کنترل اتوماتیک بر خودش دارد مثل آنچه که تحت عنوان ضروریات دین وجود دارد. از نظر تاریخی دقیقاً این اتفاق افتاده است. فرهنگ یونان دو سنخ و دو دسته مطلب داشته است؛ یکی اساطیر یونان که نقشی بسیار اساسی در یونان داشته و مثل دینشان بوده و همه مفاهیم ارزشی شان با اسطوره بیان شده است و اصلا اینها با اسطوره زندگی می‌کردند. این اسطوره ها هم به لحاظ ساختار ظاهری مشرکانه است، چون هر چیزی خدایی دارد، خدای جنگ، و خدای چه و چه، حالا صد و پنجاه سال جریان ترجمه بوده حتی یکی از این اسطوره‌ها ترجمه نشده است. علی‌رغم اینکه قوۀ خیال مردم با اینها ارتباط نزدیک‌تری برقرار می‌کند. «ایلیاد» و «ادیسه» «هومر» و اثار «هزیود» و مطالبی از این قبیل قرن‌ها بعد و در زمان‌های اخیر ترجمه شده است. و یک دانه از این عقاید رسماً مشرکانه ترجمه نشده است، در حالی که دستگاه ممیزی در کار نبوده است و شما می‌بینید که آن فرهنگی که ترجمه شد، به غیر از علوم کاربردی و ریاضی صرفاً از ارسطو و افلاطون و سقراط و بعداً هم افلوطین بوده است. ما در فرهنگ ترجمه، عناصر اصیل و ارزشمند یونان را داریم.

سمات: ممکن است کسی از این مطالب شما چنین نتیجه گیری کند که اتفاقا این به دلیل هوشمندی مامون و امثال مامون بوده است که برای تقابل با اهل بیت سراغ فرهنگ اساطیری که جامعه مسلمان آن روز پذیرشش را نداشت نرفت بلکه سراغ چیزی رفت که درک و فهم انحرافی و جعلی بودن آن کاری سخت بود و از عهده همگان بر نمی آمد.

■ موافقم. ما می خواهیم بگوییم آنها رفتند و کالای ارزشمند آنها را که در ظاهر بتواند با کالای اهل بیت رقابت کند آوردند.

سمات: پس ارزشمندی آن را صرفا ظاهری می دانید؟

■ نخیر، منظور اینست که کالای فرهنگی برای توانایی رقابت با ائمه اطهار باید در همان ظاهر از سنخ فرمایشات ائمه علیهم‌السلام و قرآن کریم باشد و این به معنای این نیست که در باطن مخالف تعالیم وحیانی است و اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد باید آن را اثبات کند. می خواهم بگویم که اینها فرهنگ مشرکانه یونان را که خیلی هم در آن روزگار رواج داشت ترجمه نکردند و فرهنگی ترجمه شده که به قول شما تشابه با فرهنگ اسلامی داشته است و اتفاقا گشته اند حالا یا با سوء نیت یا با سیستم اتوکنترل یک فرهنگ مشابهی را مثل کالای چینی ای که با کالای اصلی شباهت زیادی دارد، پیدا کردند و ترجمه کردند. پس این که شما بگویید چون از یونان آمده مشرکانه بوده است این حرف درستی نیست. این یک مغالطه است که از یک سو فرهنگ مشرکانه اساطیری یونان را به‌عنوان فرهنگ شایع یونانی نشان دهیم و از سوی دیگر بگوییم فلسفه اسلامی هم از فرهنگ مشرکانه یونانی آمده است. خیر. چنین نیست و در ادامه نشان خواهم داد که دقیقاً برعکس است و فلسفه افلاطون و ارسطو در جهت مبارزه با فرهنگ مشرکانه یونانی و تحقق بخشیدن به یک منظومه فکری کاملاً توحیدی حرکت می‌کرده است.

سمات: شما در مباحث قبلی اشاره کردید که این از افتخارات جهان اسلام بوده است که اهل تبادل فرهنگی بوده است و اهل این بوده است که به سراغ فرهنگ دیگران می‌رفته است و با اطمینانی که به خودش داشته است، مطالب دیگران را ترجمه می کرده و می آورده است. بحثی که در اینجا وجود دارد این است که اگر چه ما در آموزه های اسلامی گفت و گو و مناظره و جدال احسن با دیگران و اجانب و نحله های مشرک و کافر داریم و حتی احادیثی در این باب که خذ الحکمة و لو من اهل الضلال داریم اما از سوی دیگر ما تعداد قابل توجهی روایات داریم که علم و حکمت و معارف درست

سمات: من به عنوان یک شیعه می توانم بروم سراغ ارسطو و از او اصول دینم را و خداشناسی و انسان شناسی و جهان شناسی ام را بگیرم و او را معلم اول خودم بدانم ؟
غفاری: باید ببینیم اصلا فلسفه یونان چیست و نسبتش با فلسفه الهی چیست؟ حال با فرض این که این فلسفه درست و حق بود، بحث این است که با وجود معارف اهل بیت اساسا چه نیازی به این فلسفه داریم؟ در اینجا باید ببینیم نسبت عقل با فلسفه چیست، یعنی نسبت عقلانیت با فلسفه را روشن کنیم و بعد ببینیم که آیا ما در رجوع به متون نقلی تا چه مقدار احتیاج به مبادی عقلی داریم. یعنی نسبت مبادی عقلی با متون نقلی چیست؟ و دانستن و آگاهی از فرهنگ عقلانی بشر چه مقدار کمک به فهم صحیح قرآن کریم و معارف اهل بیت علیم‌السلام می کند؟

و صحیح را منحصرا در کانون وحی و قران و نزد اهل بیت علیهم السلام می داند و از رفتن در خانه دیگران و گرفتن علم و معرفت از آنها نهی می کنند. امام باقر علیه السلام در حدیثی خطاب به دو تن که داعیه علم و معرفتی غیر از آنچه که نزد اهل بیت است، داشتند می فرمایند: به شرق بروید یا به غرب، هرگز علم و معرفت صحیح را جز در آنچه که از نزد ما اهل بیت صادر و خارج شده است نمی توانید بیابید. این گروه از روایات در مقابل دسته دیگری که توصیه به اخذ حکمت حتی از مشرکان و منافقان می کند هم از جهت کمیت و هم از جهت استحکام سندی و متنی بسیار قوی تر بوده و البته جمع بین این دو دسته روایت هم به این است که مومنان باید منظومه علمی و معرفتی خود را از قران و اهل بیت گرفته و حق ندارند به سراغ دیگران بروند که دانششان سرابی بیش نیست اما این بدان معنا نیست که اگر سخن و حرفی درست و حکیمانه از مشرک یا منافقی شنیدند، باید آن را رد کرده و از تصدیق و پذیرش آن سرباز زنند. در واقع مشرکان و منافقان استثنائا ممکن است سخنی درست یا به اقتضای عقل فطری و یا به دلایلی دیگر بگویند اما این بدان معنا نیست که آنها بتوانند مبدع و موسس دانش و معرفتی حق و درست باشند که در کانون وحی و نزد قران و اهل بیت نباشد، چون اگر چنین بود که آنها می توانستند چنین ابداعی داشته باشند. در واقع آن همه روایت در باب انحصار علم و معرفت صحیح نزد اهل بیت لغو و بیهوده بود. ضمن این که نکته ظریفی که در اینجا وجود دارد این است که آنها در دسته دوم روایات فرموده‌اند که حکمت را از مشرکان هم بگیرید و این بدین معناست که مومنان باید حکمت شناس باشند تا بتوانند حکمت را از غیر حکمت تشخیص داده و آن را اخذ نمایند و بدیهی است که حکمت شناسی وقتی محقق می شود که شخص قبلا واجد یک منظومه معرفتی درست و حکیمانه باشد و به میزان تشخیص حکمت از ضلالت دست یافته باشد . حال همه سخن در اینجاست که این منظومه معرفتی باید بر اساس تعالیم و معارف قران و اهل بیت شکل گرفته باشد که دسته اول روایات نظر به این مساله دارند. اما در ارتباط با فلسفه یونان آنچه که ماشاهد آن هستیم این است که فیلسوف مسلکان منظومه فکری و معرفتی شان را در مسائل مهمی چون مبدء و معاد و ...از بیگانگان گرفته اند. بنا بر این می خواهم بگویم که ما چیزی تحت عنوان تبادل فرهنگی به این معنا که برویم و معارفمان را از دیگران بگیریم نداریم و بلکه هشدارهای فراوانی دایر بر این داده شده است که سراغ دیگران و در خانه کسانی دیگر نباید رفت.

■ این مطالب هر کدام در جای خودش صحیح است و هر کدامش ناظر به یک مرتبه ای از فرهنگ است. شما فرزند خودتان را هم در منزل همین طور تربیت می کنید. یعنی یک وقتی به فرزندتان می گویید آن چیزی که من به شما می گویم عین حقیقت است و جز این هم حق نیست اما یک وقتی هم می بینیم فرزندمان به مدرسه می رود و وارد جامعه می شود و با حرفهای دیگران مواجه می شود آن وقت ما نمی توانیم با استبداد به او بگوییم که حرف من را قبول کن و لاغیر. چون ممکن است یک بار یا دو بار گوش دهد اما بار سوم گوش نخواهد داد. شما باید فرزندتان را واکسینه کنید. از یک طرف مطلب حق را به او بدهید و از طرف دیگر باید به او بگویید ما در مورد حرف دیگران هم حرف داریم و پاسخ داریم و منطق خودمان را داریم نه این که خواسته باشیم شما را از مطالب حق دیگران محروم کنیم. دعوت قران کریم هم این است که فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، یعنی ما حرفهای دیگران را می شنویم و خوبش را انتخاب می کنیم.

سمات: ولی روایات فراوانی سخن از انحصاری بودن علم و معرفت صحیح نزد کانون وحی و اهل بیت می گویند. حضرت امیر به کمیل می گوید: یا کمیل لاتاخذ الا عنا تکن منا(ای کمیل! معرفت و دانشت را جز از ما نگیر تا ازما باشی)

■ درست است اما این برای وقتی است که ما با یک شیعه خالص و مخلص مواجه هستیم و به او می گوییم که آن چه که نزد اهل بیت علیهم السلام است حق است و خودتان را معطل حرف دیگران نکنید اما به این معنا نیست که الزاماً همه حرف‌های دیگران غلط باشد و شما حرف دیگران را نشنیده و ندیده رد کنید و غلط بیانگارید. اگر این ملازمه در کار باشد این خلاف بدیهی عقل است یعنی هیچ‌کس ـ قائل هر که باشد حتی خداوند علّی اعلی ـ نمی‌تواند بگوید چون حرف من درست است پس حرف دیگران غلط است. ما فعلا سخنمان در این است که انحصار حق در نزد اهل بیت و یا قرآن کریم به معنای ابطال سخنان دیگران نمی‌تواند

دکتر غفاری: اگر کسی می‌خواهد به حقی برسد و مطلبی در خاندان اهل بیت پیامبر است، مسلماً حق این است. حالا دیگران هم اگر سخن حقی گفته‌اند حداکثر، حرف اینان را زده‌اند. منتها حالا اگر کسی این قید را از خودش بردارد و بگوید ما می‌رویم از دیگران حق را می‌شنویم و می‌گوییم اهل بیت هم مثل دیگران‌اند این منطق تبعیت از ولایت و منطق اسلامی عبودیت نیست. ممکن است منطق علمی باشد یعنی یک عالم بگوید فرقی نیست و حرف اینها هم درست است و حرف آنها هم درست است.
سمات: منطق علمی هم نیست. اتفاقا بحث اهل بیت بر سر علم و همین منطق علمی است که منطق علمی درست آن است که شیعیان ما باید علم و معرفتشان را از غیر ما نگیرند.

باشد، پس باید معنای صحیح این سخن را بفهمیم و نه ملازمه غلط آن را. مثل اینکه ما به فرزندانمان می گوییم حق این اســت که ما به شــما می گوییم اما این به این معنا نیســت که به حرف دیگران گوش ندهید و یا ما منطق نداریم . ما منطق تشــخیص درســت و غلــط را هم به آنها می دهیم تا آنان را در برابر انحرافات واکســینه کنیم. این شــرط تعلیم و تربیت اســت، یعنی حتی مامون هم اگر با نیت خباثت این کار را انجام داده باشــد ما نمی توانیم بگوییم اینها مســلمان نبودند و مثلا مثــل یزید و معاویه بودند. حتی در تشــیع مامون هم به لحاظ نظری با توجه به آن مطالب و اســتدلال هایی که در حقانیت تشــیع دارد کسی نمی تواند همین طوری حرف بزند [انکار کند]. اینها می خواســتند حکومت کنند و می خواســتند یک جــوری ائمه را ساکتشــان کنند تا حکومت در دستشــان بماند. اما اینها دیدند که ما در فرهنگ اســلامیمان قوت و قدرت داریم و می توانیم حرفهای دیگران را هم بیاوریم و بشنویم. هیچ کتابی به اندازه قران کریــم افلاتتدبرون و افلاتعقلون نگفته اســت. اصلا این دین معجزه اش کتاب است.

سمات: ببینید آقای دکتــر! دیدیم که اهــل بیت و روایات منقول از آنان، ســخن از انحصار معرفت و علم در نزد خودشــان می گویند.

■ بله علم به معنای حق و حقانیت خالص، ســخنان آنان اســت ولی نه به معنــای ابطال ســخنان دیگــران، اینها فواید تربیتــی و فوائد عبــادی دارد و نه اینکه ایجــاد انحصار علمی بکند. به علاوه وقتی می‌گوئیم «حق»، حق که فقط یک نکته و یک گزاره نیست. در باب مبدأ و معاد و انسان‌شناســی و رابطه خداوند با عالــم، و عالم با خداوند، صدها نکته و بحث ظریف و عمیق وجود دارد. البته مسلماً در بعضی موارد اصولاً به لحاظ خصوصیــت موضوع عقل به جزئیات مطالب نمی‌رســد مانند مثلاً ظرایف مســئله معاد و امثال آن. و مســلماً در اینگونه موارد و یا در سایر موارد قابل حصول برای عقل هم، گاهی ســخن از اوج و بلندای فکر بشــر اســت و گاهی صحبت از سطوح پائین‌تر است. بنابراین اینکه اجمالاً تصدیق کنیم که در برخی قله‌ها و در پــاره‌ای زمینه‌ها به جز از راه وحــی و نقل نمی‌توان به بعضی نکات دســت یافت، مطلب قابل قبولی است که در ابتدای سخن به آن اشــاره کردیم و بعداً هم در ضمن سئوالات دیگر به آن خواهیم پرداخــت ولی این به هیچوجه به معنــای انحصار در کلیّت مطالب علمی و معارف الهی نمی‌تواند باشد که چنین ادّعایی خلاف بدیهی عقل اســت و اگر به فرض، روایات مورد نظر شما معنایش آن باشد که شــما می‌فهمید و معنای دیگری نداشــته باشد، که دارد؛ تازه در این صورت اگر چیزی خلاف بدیهی عقل باشد قابل قبول نیست و چنین روایاتی را به آن معنای موردنظر شما نمی‌توان پذیرفت. یعنی

یــک وقت ما می خواهیم حق را به کســی بگوییم، می گوییم حق این است اما یک وقت می خواهیم راههای رسیدن به حق را بگوییم آنجا این گونه نیست که منحصر به قران و اهل بیت باشد.

سمات: حالا در باره راههای آن هــم بحث می کنیم. اما بحث این اســت که ائمه علیهم السلام توصیه اکید دارند که در خانه دیگران نروید.

■ معنای در خانه دیگران نروید چیست؟

سمات: یعنی نباید مبانی فکری و منظومه معرفتی تان را از دیگران بگیرید. این قدر مسلم قضیه است.

■ نه این قدر مســلم نیست. این توصیه‌ها جنبه تربیت نفوس و هدایــت گری دارد و از حیث تقرّب به خداوند و ایجاد روح عبودیت هم مؤثر اســت و به علاوه از راه ارشــاد به حق است و نه اینکه جنبه مولویت داشــته باشد. یعنی از راه شفقت به مؤمنین تذکر داده

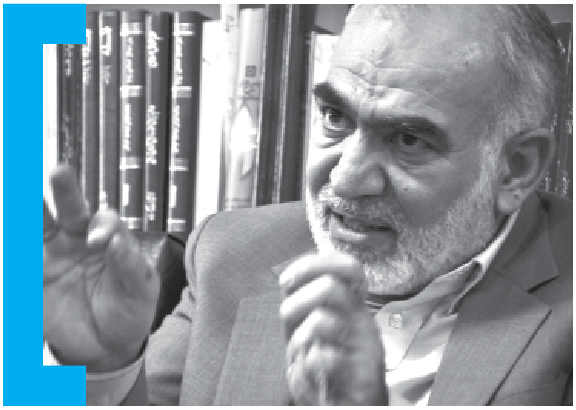
سمات: ائمه (ع) توصیه اکید دارند که در خانه دیگران نروید.
غفاری: معنای در خانه دیگران نروید چیست؟
ســمات: یعنــی نباید مبانی فکری و منظومه معرفتــی تان را از دیگران بگیرید. این قدر مسلم قضیه است.
غفاری: نه این قدر مســلم نیســت. این توصیه‌ها جنبه تربیت نفوس و هدایت گری دارد و از حیث تقرّب به خداوند و ایجاد روح عبودیت هم مؤثر اســت و به علاوه از راه ارشــاد به حق است و نه اینکه جنبه مولویت داشته باشد و نه اینکه چیزی که دیگران گفته‌اند باطل است.
ســمات: اتفاقا امام باقر علیه الســلام فرموده اند: کل ما لم یخرج من هذا البیت فهو باطل.

می‌شود که حق در این بیت الهی بیان شده است و نه اینکه چیزی که دیگران گفته‌اند باطل است.

سمات: اتفاقا امام باقر علیه السلام فرموده اند کل ما لم یخــرج من هذا البیت فهو باطل (وســائل الشــیعة ج ۲۷ ص ۷۵) و مــا قائل به این هســتیم که در قــران و آموزه های اهل بیــت علیهم الســلام عالیترین مطالب در بــاب مبدأ و معاد و انسان شناسی و جهان شناسی و ... وجود دارد

■ همین طور است

سمات: و ما هیچ نیازی به ســراغ دیگران رفتن که هیچ تضمینی بر درســت بودن حرفشــان وجود نــدارد و بلکه می دانیــم که حرفهای غلــط و باطل فــراوان دارنــد، نداریم. در آنچــه که ما به عنوان فلســفه اســلامی و یا عرفــان مصطلح شاهد آن هســتیم، کاملا آشکار است که آنها مبانی و اساس حرفهایشــان را از ارســطو و افلاطون و افلوطین گرفته اند و البته گاهی هم ــ و البته اغلب به غلط ــ استشهادی هم به آیه و یــا روایتی کرده اند و این دقیقا همان چیزی اســت که اهل بیت از آن نهی کرده اند.



■ ببینید ما اینجا با دو مسـئله روبرو هسـتیم. یکی اینکه یک واقعیت تاریخی به نام فلسـفه و عرفان اسلامی داریم که خاستگاه بیرونی آن از یونان است، سخن ما در اینجا اینست که این خاستگاه مشـخص تاریخی و این فلسفه‌ای که با منشأیت سقراط، افلاطون و ارسـطو و افلوطین به جهان اسـلام آمده است صددرصد منطبق با معیارها و موازینی اسـت که از یک فلسـفه الهی که از متن ادیان و متون وحیانی و مشـخصاً معارف قرآنی و شیعی به دست می‌آید، می‌باشد و هرگونه تهمت مشرکانه بودن به این فلسفه‌ها یا ناشی از جهل و بی‌خبری از متن این فلسفه‌هاست و یا ناشی از غرض‌ورزی و یـا هـر دو، و این را در حدّ مجال و وسـعت ایـن گفتگوها اثبات خواهیم کرد. در اینجا توجه می‌دهیم که ما از یک مصداق مشخص از فلسـفه به عنوان فلسفه الهی و همسو و همساز با معارف وحیانی سـخن می‌گوئیم و نمی‌گوئیم که هر فلسفه‌ای مثلا فلسفه کانت یا هیوم یا هگل منطبق با معارف الهی اسـت. و لذا باید توجه داشـت که در خصوص برخی روایات که از فلسـفه نهی شده باشد، شائبه، توجه به مصادیق فلسفه‌های الحادی و یا شکاکانه که در گذشته هم وجود داشته است، در کار است.

نکتـه دوم به عنوان توجیه آن روایاتی که گفته می شـود علم و حقیقت فقط نزد ما اسـت این اسـت که در روایتی هست که یک موقعـی عمر صفحه ای از تورات را پیدا کرد و نزد پیغمبر صلی الله علیه و آله و سـلم آورد و با لحنی خاص گفت که من صفحه ای از تورات را گیر آوردم. ظاهرا با این لحن که من اصل نسـخه دین را گیر آورده ام! در روایت است که رنگ پیامبر سرخ شد و با خشم این نسـخه را گرفتند و پرت کردند و گفتند اگر الان برادرم موسـی هم بیایند باید از من تبعیت کنند. یک وقت بحث پیروی و رسـیدن به حق است و این که ما چگونه می توانیم به حق برسیم، در اینجا می گوییم در هر دوری نبی آن دور ولی الله اعظم است و به واسطه او نظرا و عملا می توان به حق رسید همان طور که ما امروز نسبت به امام زمان علیه السـلام چنین اعتقادی داریم؛ یعنی معتقدیم که هر کسی امروز در شرق عالم یا غرب عالم می خواهد به صراط مستقیم برسـد باید از باطن ایشان برسـد و لو اینکه خودش هم نداند. این یک مطلب اسـت؛ اینکه مطالبـی که اهل بیت می گویند عین حق است همین طور است اما این که بگوییم حرف دیگران باطل است چنین ملازمه ای نیسـت. ما می گوییم حق این است حالا دیگران ممکن است یک میلیون حرف زده باشند شما می خواهید بروید یک میلیون حرف را ببینید که حق کدام اسـت. نه حق همین اسـت که در کلمات ائمه ما هست. اگر آنها هم حقی را گفته باشند آن حق در نزد اهل بیت هم هست. علاوه بر اینکه همان طور که اشاره شد در بحث تبعیت ولایی، مسئله سیر باطنی و رسیدن به مدارج معنوی و کمالات وجودی نیز مطرح است که این مسئله ـ همان طور که در عرفان عملی هم به عنوان یک اصل در لزوم تبعیت از استاد مطرح اسـت ـ شـبیه قصد قربت در اعمال عبادی است که اگر نباشد آن اثر معنوی برای شـخص حاصل نمی‌شـود بدون اینکه منکر ترتّب آثار وضعی باشیم و این نزد فقهای عظام مسئله‌ای روشن و شناخته شده است و بنابراین مسئله انحصار، از باب لزوم تبعیت است و قصد قربت، و مسـئله صحت و سقم و درستی علمی مطالب از قبیل آثار وضعی است که عقلاً تخصیص‌بردار نیست.

سـمات: اولا همان گونه که گفتم، آنهـا فرموده اند آنچه از غیر این بیت خارج شـده اسـت، باطل است. ضمن آن که بـا وجود بودن همـه حقایق نزد اهل بیت علیهم السـلام چه ضرورتی برای رجوع به متون یونانی وجود دارد؟

■ ببینیـد اینکه چه ضرورتی برای آشـنایی با فرهنگ بیرونی اسـلام وجود دارد یک مطلب است که در ادامه بحث به آن خواهیم پرداخت، فعلا مسـئله این است که آیا چون ائمه فرموده‌اند حق در نزد ماست، پس فرهنگ و معارف از غیرخاستگاه اسلامی الزاماً باطل است، این حرف غلطی است و لازمه فرمایش ائمه نیست و مخالف عقل صریح است. عرض کردم که بعداً وارد بحث محتوایی خواهیم شـد. فعلا می خواهیم بگوییم اگر یک کسـی ادعای اسلام بکند و واقعـا بخواهد مبانی فکری و دسـتورهای عملی اش را از دیگرا ن بگیرد این شخص نمی تواند ادعای پیروی از اسلام و تشیع را بکند. یعنی اگر کسـی می خواهد به حقی برسد و مطلبی در خاندان اهل بیت و پیامبر است مسلما حق این است حالا دیگران هم اگر سخن حقی گفته اند حد اکثر حرف اینان را زده اند. منتها حالا اگر کسـی ایـن قیـد را از خودش بردارد و بگوید ما می رویم از دیگران حق را می شـنویم و می گوییم اهل بیـت هم مثل دیگران اند این منطق تبعیت از ولایت و منطق اسلامی عبودیت نیست. البته ممکن است منطق علمی باشد یعنی یک عالم بگوید فرقی نیست. و حرف اینها هم درست است و حرف آنها هم درست است.

سـمات: منطق علمی هم نیسـت. اتفاقا بحـث اهل بیت علیهم السلام بر سر علم و همین منطق علمی است که منطق علمی درست آن است که شیعیان ما باید علم و معرفتشان را از غیر ما نگیرند.

■ نـه از منظر علمی معنایش این نیسـت کـه دیگران باطل می‌گویند. معنایش این است که شما آخر سر به آن چیزی می رسید که اهل بیت گفته اند و اگر سراغ دیگران بروید، ممکن است صد تا غلط هم بشنوید اما نهایتا به این می رسید.

سمات: حالا با همین مقدماتی که شما می فرمایید سئوال این است که من به عنوان یک شیعه می توانم بروم سراغ ارسطو و از او اصول دینم را و خداشناسی و انسان شناسی و جهان شناسی ام را بگیرم و او را معلم اول خودم بدانم ؟

ما در اینجا دو تا مطلب داریم. یک مساله این که ببینیم اصلا فلسفه یونان چیست و نسبتش با فلسفه الهی چیست؟ حال با فرض این که این فلسفه درست و حق بود، بحث این است که با وجود معارف اهل بیت اساسا چه نیازی به این فلسفه داریم؟ در اینجا باید ببینیم نسبت عقل با فلسفه چیست، یعنی نسبت عقلانیت با فلسفه را روشن کنیم و بعد ببینیم که آیا ما در رجوع به متون نقلی تا چه مقدار احتیاج به مبادی عقلی داریم. یعنی نسبت مبادی عقلی با متون نقلی چیست؟ و دانستن و آگاهی از فرهنگ عقلانی بشر چه مقدار کمک به فهم صحیح قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌کند. اینها مطالب مهمی است که باید در باره آن بحث کنیم.

من اولین مطلبی را که می خواهم به عنوان مقدمه بحثهای بعدی مطرح کنم این است که یک جفای عمومی نسبت به فلسفه یونان شده و تصور بر این است که فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو فلسفه های بشری و غیر الهی است . اما ادعای بنده این است که برخلاف آنچه که رایج است فلسفه یونان به تمام معنی الکلمة الهی است و کوچکترین تفاوتی با تعلیمات قران کریم و تعالیم ائمه اطهار ندارد و همان ها است و البته از حیث علو و دنو و مرتبه و درجه مسلما تفاوت دارد. یعنی در قران کریم و کلمات ائمه اطهار چنان موشکافی هایی شده است که در هیچ جای دیگری نبوده است ولی اینها یک نسبت طولی متکامل با هم دارد. مثل اینکه شما ریاضیات را در مدرسه بخوانید یا در دبیرستان بخوانید و یا در دانشگاه ، اینها همه یک مطلب است منتها سطح مطلب بالاتر می رود و خواندن ریاضیات در دانشگاه به معنای اعراض از ریاضیات مدرسه و دبیرستان نیست. پس فعلا ما ادعایمان این است که باید اثبات شود.

بنده علاوه بر این ادعای دیگری هم دارم مبنی بر اینکه سقراط یک پیامبر الهی است و ادله زیادی هم در اثبات این مساله داریم و هیچ دلیلی هم بر خلافش وجود ندارد. من این مطالب را در مجامع مختلف علمی بحث کردم و مقاله‌ای هم در این زمینه ارائه کرده‌ام، که چنانچه آن بحث به عنوان یک واقعیت پذیرفته شود، با توجه به اینکه افلاطون شاگرد فانی در استادش سقراط بوده و اصول مطالبش و نیز اصول تعلیم و تربیتش را از سقراط گرفته است، بنابراین اصولا، به نحو صغروی نیز این ادّعا که فلسفه یونان یک فلسفه بیگانه با فلسفه نهفته در کلمات وحیانی و انبیاء و ائمه علیهم‌السلام است منتفی می‌شود.

در مورد افلاطون و ارسطو، ادعای پیامبری آنان نیست اما در مورد آنها ادعای پیروی از انبیاء و فلسفه انبیاء در افلاطون به خصوص وجود دارد. افلاطون بزرگترین حکیم الهی در تاریخ است، در همه تاریخ یعنی نسبت به خود فلاسفه ما هم چنین است. و همه از سفره او فلسفه الهی را آموخته اند.

الان نکته ای که می خواهم عرض کنم این است که در غرب در باره افلاطون و ارسطو سه جور رویکرد وجود دارد: یک رویکرد مسیحی، یک رویکرد غیر مسیحی فلسفی و یک رویکرد سومی هم هست که رویکرد غیر فیلسوفانه است. ما در رویکرد مسیحی به علت تعصبی که نسبت به مسیحیت دارند اینها نمی خواهند قبول کنند که قبل از مسیحیت هم تفکر الهی و توحیدی وجود داشته است لذا وقتی با جملاتی از افلاطون مواجه می شوند که صراحت در توحید دارد اینها را نمی پذیرند. اینها حتی در مورد افلوطین هم با آن که یک عارف الهی است ولی چون ردی بر تثلیث نوشته است، با او هم مساله دارند.

نحله غیر مسیحی برای آن که سند تمام تحولات فکری غرب به یونان برمی گردد و در واقع چنین است که هیچ بحثی در فلسفه و لو فلسفه جدید وجود ندارد (حتی مباحث زبان شناسی) که در آثار افلاطون نباشد و این سخن وایتهد درست است که تاریخ فلسفه تحشیه بر فلسفه افلاطون است؛ حال اگر این جریان فکری غیر دینی و غیر مسیحی بخواهد بگوید که افلاطون فیلسوفی الهی است، در این صورت فاتحه غرب جدید خوانده شده است و این مرگ آنهاست که بپذیرند سقراط پیامبر است و افلاطون هم که شاگرد سقراط بوده است فیلسوفی الهی است؛ چون در این صورت فاتحه تفکر خود بنیاد بشری خوانده است، لذا به هیچ وجه زیر بار این نمی روند.

رویکرد سوم که به عنوان غیرفیلسوفانه از آن یاد کردیم از آن هایدگر است که یک مواجهه عرفانی با فلسفه اگرچه با نام فلسفه است. در این رویکرد، فلسفه ذاتاً یونانی و غربی است و مسئولیت وضعیت کنونی فلسفه هم مستقیماً برعهده افلاطون است، زیرا او با عطف توجه به موجود و غفلت از حقیقت وجود، در واقع اصل و اساس خودبنیادی و سوبژکتیویته را بنا گذاشت که مدرنیته به تمامیت و انتهای خط فکری خود رسید. البته در پایان این دوره احتضار فلسفه، با حاکمیت جریان ضدتفکر به عنوان تفکر فلسفی یعنی فلسفه‌های تحلیلی و پوزیتویستی مواجه می‌شویم که اینها دیگر فلسفه نیست و اتفاقاً در مدعیات خود کاملاً منطبق با جریان‌های مخالف و ضد فلسفه در جامعه فعلی خود ماست که انشاءالله در پاسخ به هر پرسش، راجع به ارزیابی حرکت فکری سمات، مطلب را بازتر خواهم کرد.

■

سمات: چاپ ادامه مصاحبه به دلیل طولانی بودن و محدودیت ظرفیت نشریه، به شماره بعد موکول می شود. ضمن آن که گفتگو با آقای دکتر غفاری همچنان ادامه خواهد یافت و در شماره های آتی عرضه خواهد شد. ان شاء الله

نقد مشهورات

درباره حدیث مشهور« اطلبوا العلم ولوبالصین»

مهدی نصیری

نقد مشهورات

درباره حدیث مشهور «اطلبوا العلم ولو بالصین»

مهدی نصیری

اشاره

در شماره پیش یاد آور شدیم که در بخش نقد مشهورات به بحث پیرامون باورها و دیدگاههای مشهور و مسلمی می‌پردازیم که از جهات مختلف قابل نقد و بررسی و بعضا رد است. اینک در این مقال حدیث مشهور اطلبوا العلم و لو بالصین را که از نظر بسیاری، حجتی قاطع بر مجاز بودن اخذ علوم غربی و اساسا اخذ علم و معرفت از کفار و غیر مسلمین به شمار می رود، مورد وارسی و بازخوانی قرار خواهیم داد.

در آستانه ورود علوم مدرن غربی به ایران، این بحث در میان علما و متدینین اهل بحث و نظر مطرح شد که آیا مجاز به اخذ علومی که موطن و خاستگاه آنها بلاد کفر بوده است، هستیم یا نه؟ که البته این بحث علیرغم نفوذ و حضور گسترده علوم غربی و بلکه نظام تعلیم و تربیت غربی در جامعه ما گاهی همچنان مطرح می شود.

مخالفان اخذ علوم غربی به ادله ای متمسک می شدند و موافقان نیز به ادله ای که اکنون ما در صدد بحث پیرامون این موضوع و برشماری ادله مخالفان و موافقان و انتخاب دیدگاه مختار نیستیم و تنها می خواهیم به بحث در باره یکی از ادله موافقین که حدیث نبوی اطلبوا العلم و لو بالصین است پرداخته و نشان دهیم با این حدیث نمی توان جواز اخذ علوم مدرن غربی و همچنین مجاز بودن اخذ فلسفه را از یونان اثبات کرد و قائلان به اخذ علوم و معارف از کفار باید حد اقل از این دلیل صرف نظر کنند.

ذکر این نکته نیز قبل از ورود به بحث لازم است که اگر چه نگارنده قائل به مطلوبیت اولی و ذاتی علوم و تکنولوژی مدرن غربی نیست و ظهور و بسط آنها را برخلاف سنن الهی و وحیانی می داند اما در شرایط کنونی به دلیل اضطرارهای ایجاد شده، فی الجمله اخذ بسیاری از آنها را مجاز و بعضا لازم و ضروری می داند.[1]

■

تقریر استدلال به حدیث نبوی اطلبوا العلم و لو بالصین چنین است که:

رسول اکرم (ص) مسلمین را به دانش جویی و اخذ دانش از هر جا حتی از چین که در آن روز ـ و نیز امروز ـ یک کشور غیر مسلمان و مشرک و کافر بود، امر فرموده است و این بدان معناست که در باره منشأ و خاستگاه علم هیچ محدودیت و قیدی وجود نداشته و مسلمین می توانند و بلکه موظفند علم و دانش و معرفت را از هر جا که تولید و زاده شده باشد، حتی اگر کفار و مشرکان مولد و مبدع آن باشند، اخذ نمایند و این دیدگاه که چون خاستگاه علم مدرن غرب ملحد است و یا چون فلسفه خاستگاهی یونانی که تمدنی مشرک و غیر دینی بوده است، دارد، پس نباید این علوم را اخذ کرد، مردود است.

نقد و بررسی

در نقد تقریر فوق از حدیث اطلبوا العلم و لو بالصین نکات زیر قابل ذکر است:

۱. بررسی سند حدیث: کسانی که در مواجهه با احادیث سخت گیری کرده و بر معلوم و مقبول بودن راویان و رجال ناقل حدیث تاکید دارند و به همین دلیل به نفی بسیاری از احادیث می پردازند، نمی توانند به این حدیث تمسک کنند و به استناد آن به تاسیس مبنایی مهم در نظام تعلیم و تربیت پرداخته و اخذ علوم و معارف را از هر منبع و مأخذ و خاستگاهی جایز و بلکه لازم بدانند. اولا قدیمی ترین مأخذ در شیعه که حدیث مزبور در آن آمده است، کتاب مصباح الشریعة منسوب به امام صادق (ع) است که مرحوم مجلسی علی رغم آن که اشتهار به سهل گیری در اسناد و مأخذ روایات دارد، بدان اعتماد نکرده و در مقدمه بحار درباره آن گفته است: در این کتاب مطالبی آمده که خواننده خردمند و مطلع را با تردید مواجه می‌کند. اسلوب این کتاب شبیه دیگر سخنان و آثار ائمه (ع) نیست. شیخ حر عاملی نیز می گوید: از جمله کتابهایی که بر ما ثابت است که قابل اعتماد نیست و از آنها نقل نکردیم کتاب مصباح الشریعة منسوب به امام صادق (ع) است. زیرا سند آن ثابت‌شده نیست و در آن سخنانی آمده که مخالف با تواتر است.[3]

ضمن آن که حتی اگر در اعتبار کتاب مصباح الشریعة تردیدی نبود، مشکل دیگر آن است که کلیه روایات این کتاب و از جمله روایت مورد بحث مرسل و بدون ذکر راویان حدیث است و طبعا کسانی که بر بررسی رجالی احادیث به عنوان تنها معیار قبول احادیث تاکید می ورزند، نمی توانند به این حدیث استناد جویند.

اما با این وجود، از آنجا که نگارنده تبع نظر و سیره غالب علما و فقها و محدثین شیعه و به ادله دیگری که توضیحات آن در مقاله دفاع از حدیث همین شماره سمات[4] آمده است، بررسی رجالی حدیث را تنها راه برای پذیرش احادیث نمی داند و بلکه طرق دیگری نیز برای اعتبار یابی احادیث ـ حتی اگر فاقد سلسله رجالی

تقریر استدلال به حدیث نبوی اطلبوا العلم و لو بالصین چنین است که:
رسول اکرم (ص) مسلمین را به دانش جویی و اخذ دانش از هر جا حتی از چین که در آن روز ـ و نیز امروز ـ یک کشور غیر مسلمان و مشرک و کافر بود، امر فرموده است و این بدان معناست که در باره منشأ و خاستگاه علم هیچ محدودیت و قیدی وجود نداشته و مسلمین می توانند و بلکه موظفند علم و دانش و معرفت را از هر جا که تولید و زاده شده باشد، حتی اگر کفار و مشرکان مولد و مبدع آن باشند، اخذ نمایند و این دیدگاه که چون خاستگاه علم مدرن غرب ملحد است و یا چون فلسفه خاستگاهی یونانی که تمدنی مشرک و غیر دینی بوده است، دارد، پس نباید این علوم را اخذ کرد، مردود است.

کامل و یا مقبول و صحیح باشند ـ وجود دارد، از اشکال سندی حدیث مزبور صرف نظر کرده و به بررسی محتوایی آن می پردازد. ضمن آن که مرحوم مجلسی این روایت را از منابع اهل سنت در بحار الانوار[5] نقل کرده است و این می تواند شاهدی بر پذیرش این حدیث از جانب ایشان باشد اما البته نه به مفهومی که امروز نزد ما مشهور شده است بلکه به مفهوم صحیح آن که خواهیم گفت.

با اندک تاملی می توان دریافت که حدیث مزبور را به دو گونه می توان معنا کرد:
الف: دانش را بجویید حتی اگر لازم باشد تا دورترین نقاط عالم سفر کنید. در این معنا فقط حاوی این نکته است که بعد مسافت و مشقت داشتن نباید مانع از علم آموزی شود.
ب: دانش را بجویید حتی اگر خاستگاه و منشأ تولید آن چین ـ که کشوری مشرک است ـ باشد.
وقتی روایت را می توان به دو گونه متفاوت معنا کرد دیگر نمی توان بدون اثبات صحت یکی از دو معنا بدان استناد جست؛

۲. با اندک تاملی می توان دریافت که حدیث مزبور را به دو گونه می‌توان معنا کرد:

الف: دانش را بجویید حتی اگر لازم باشد تا دورترین نقاط عالم سفر کنید. این معنا فقط حاوی این نکته است که بعد مسافت و مشقت داشتن نباید مانع از علم آموزی شود.

ب: دانش را بجویید حتی اگر خاستگاه و منشأ تولید آن چین ـ که کشوری مشرک است ـ باشد.[6]

وقتی روایت را می توان به دو گونه متفاوت معنا کرد، دیگر نمی توان بدون اثبات صحت یکی از دو معنا بدان استناد جست؛ یا باید آن را در بوته اجمال گذاشت و از مدار استناد خارج کرد و یا با اثبات صحت یک معنا بدان استناد جست.

اکنون مدعای ما این است که به دلیل شواهدی چند، معنای اول به حقیقت نزدیک تر است و معنای دوم مویدی ندارد:

۱. متن کامل این حدیث در مصباح الشریعة چنین است: «اطلبوا العلم و لو بالصین و هو علم معرفة النفس و منه معرفة الرّب»؛[7] دانش را بیاموزید و لو در چین . این دانش معرفت نفس است که از او معرفت خداوند حاصل می شود. بدیهی است که ادامه حدیث موید معنای اول و تضعیف کننده معنای دوم است؛ زیرا اولا بعید است بگوییم رسول اکرم (ص) مسلمین را برای معرفت نفس و معرفت رب به مشرکان و کفار ارجاع داده باشد و ثانیا مصداق این علم را مشخص نموده و دیگر نمی توان آن را علوم مدرن و یا حتی فلسفه تعمیم داد(مگر اینکه بگوییم فلسفه حاوی معرفت نفس و رب است!)

۲. در صدر اسلام، کشور چین به عنوان نمادی از دوری راه مطرح بوده است و تعبیر «ولو بالصین» صرفاً بیانگر دوری راه است و نه نمادی از بلاد کفر؛ و مفهوم روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین این است که اسلام برای آموختن علم مشروع و حقیقی چنان اهمیتی قائل است که اگر برای آموختن آن طی مسافتی بعید نیز لازم باشد، باید برای کسب آن تلاش کرد و دوری راه، چنین تکلیفی را از دوش انسان بر نخواهد داشت.

آنچه تفسیر فوق را در مورد «ولو بالصین» تأیید می کند، روایتی از امام صادق علیه السلام است که از آن حضرت علیه السلام سؤال می‌شود: اگر فردی نماز چهاررکعتی یا سه رکعتی خود را در رکعت دوم سلام دهد و پی کار خود رود اما ناگاه به یادآورد که نمازش را ناقص خوانده است، تکلیف او چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «یبنی عَلی صَلوته فَیُتمّها وَلو بَلَغَ الصین ولایُعیدُ الصلوة»[8] یعنی فرد، رکعات باقی مانده را به جا می‌آورد و همان نماز را تمام می‌کند، اگر چه تا چین رفته باشد.

۳. مشابه روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین، روایتی دیگر از امام صادق (ع) است که می‌گوید:

اُطلبوا العلم وَلو بخوض اللجَج[9]

دانش بیاموزید، اگرچه با رفتن به اعماق دریاها باشد.

بدیهی است تعبیر «ولو بخوض اللجج» هیچ خصوصیتی جز آن‌که بیانگر اهمیت علم‌آموزی است، ندارد و نمی‌توان فی‌المثل گفت که مقصود حدیث، علم اقیانوس‌شناسی است و یا آن‌که اعماق اقیانوس‌ها منشأ صدور و تولید علم است!

۴. اگر تعبیر و لو بالصین ناظر به منبع و منشأ تولید علم بود، سزاوارتر آن بود که با تعبیر و لو عن الصین و یا من الصین بیان می‌شد. چرا که ظهور معنایی بالصین در معنای اول است. حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به کمیل فرمود: یا کمیل لاتأخذ الا عنا تکن منا ، کمیل علم و معرفت را جز از ما نگیر تا از ما باشی. مشاهده می کنیم که حضرت در تعیین ماخذ علم برای کمیل از حرف «عن» استفاده می کنند.

۵. جدای از موارد فوق، اصولی آن است که برای یافتن این سؤال که آیا ماخذ و منبع علم و معرفت از نظر معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام محدود به منبع و یا منابعی خاص است و یا آن که محدودیتی در کار نیست و مسلمین و مؤمنین برای علم آموزی به هر منبع تولید علمی حتی کفار و مشرکان مراجعه کنند، به منابع روایی مراجعه کرده و پاسخ این پرسش را از اهل بیت علیهم السلام جویا شویم.

با مراجعه به روایات در این زمینه ما با دو دسته از روایات مواجه

در صدر اسلام، کشور چین به عنوان نمادی از دوری راه مطرح بوده است و تعبیر «ولو بالصین» صرفاً بیانگر دوری راه است و نه نمادی از بلاد کفر؛ و مفهوم روایت اُطلبوا العلم ولو بالصین این است که اسلام برای آموختن علم مشروع و حقیقی چنان اهمیتی قائل است که اگر برای آموختن آن طی مسافتی بعید نیز لازم باشد، باید برای کسب آن تلاش کرد و دوری راه، چنین تکلیفی را از دوش انسان بر نخواهد داشت.

هستیم. دسته اول از روایات که حجمی بسیار بیشتر از دسته دوم دارند و کماً و کیفاً قوی تر هستند، ناظر به محدودیت و انحصار ماخذ و منبع علم و معرفت آموزی اند و به شدت از مراجعه به اجانب نهی می کنند. دسته دوم، روایات محدود و اندکی هستند که سخن از عدم محدودیت در ماخذ حکمت دارند و حتی به اخذ حکمت از مشرکان و گمراهان تصریح می کنند. حال اگر حدیث اطلبوا العلم نیز همین معنا را می رساند، در این دسته از روایات جای می گرفت که باید روشن شود که با این دو دسته روایات چگونه باید برخورد کنیم.

ابتدا به نقل گزیده ای از روایات دسته اول که شامل دهها روایت است و بر اخذ علم از کانونی خاص و نه از هر جا و هر کس تاکید می کند، می پردازیم و به دنبال آن تمام روایات دست دوم را نقل کرده و سپس به بحث پیرامون مفاد این دو دسته روایات و چگونگی جمع بین این دو دسته روایات ظاهرا متفاوت و بلکه متضاد می پردازیم:

دسته اول:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

۱. طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانه واقتبسوه من اهله[۱۰]

ـ دانش‌آموزی بر هر مسلمانی واجب است، پس دانش را از جایگاه شایسته‌اش جویا شوید و از اهلش برگیرید.

۲. من تعلم بابا من العلم عمن یثق به کان افضل من ان یصلی الف رکعة[۱۱]

ـ آن که بابی از دانش را از فرد مورد اعتمادش بیاموزد، برتر از هزار رکعت نماز است.

۳. ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، فرقة منها ناجیة والباقون هالکون، والناجون الذین یتمسکون بولایتکم، ویقتبسون من علمکم، ولا یعملون برایهم، فاولئك ما علیهم من سبیل[۱۲]

ـ پس از من امتم هفتاد و سه فرقه خواهد شد؛ تنها یك فرقه از آن اهل نجات و باقی هلاك شدگانند. نجات‌یافتگان کسانی‌اند که به ولایت شما (اهل‌بیت علیهم السلام) گردن می‌نهند و از دانش شما اقتباس می‌کنند و اهل عمل به رأی و نظر خود نیستند.

۴. انا مدینة الحکمة [مدینة العلم] وعلی بن ابی طالب بابها؛ ولن توتی المدینة الا من قبل الباب[۱۳]

من شهر حکمتم و امام علی علیه السلام در آن؛ و هرگز کسی جز از در وارد شهر نمی‌شود.

امام علی علیه السلام:

۵ـ ایها الناس ! اعلموا ان کمال الدین طلب العلم والعمل به... والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه[۱۴]

ـ مردم! کمال دین در دانش‌جویی و عمل به آن است و علم نزد اهلش [حاملان شایسته‌اش] جمع است، پس شما موظف به طلب آن از اهلش هستید.

۶. یا کمیل ! لا تاخذ الا عنا تکن منا

ـ ای کمیل! [علم و معارف و اعتقادات را] جز از ما [اهل‌بیت علیهم السلام] مگیر تا از ما باشی.

۷. فی احتجاجه علی بعض الزنادقة، انه قال علیه السلام: وقد جعل الله للعلم اهلا وفرض علی العباد طاعتهم بقوله: اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وبقوله: ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم و بقوله: اتقوا الله وکونوا مع الصادقین وبقوله: وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم وبقوله: واتوا البیوت من ابوابها، والبیوت هی بیوت العلم الذی استودعه عند الانبیاء وابوابها اوصیاوهم، فکل عمل من اعمال الخیر یجری علی غیر ایدی الاصفیاء وعهودهم وحدودهم

اصولی آن است که برای یافتن این سؤال که آیا ماخذ و منبع علم و معرفت از نظر معارف قران و اهل بیت علیهم السلام محدود به منبع و یا منابعی خاص است و یا آن که محدودیتی در کار نیست و مسلمین و مؤمنین برای علم آموزی می توانند به هر منبع تولید علمی حتی کفار و مشرکان مراجعه کنند، به منابع روایی مراجعه کرده و پاسخ این پرسش را از اهل بیت علیهم السلام جویا شویم.

وشرائعهم وسننهم مردود غیر مقبول واهله بمحل کفر وان شملهم صفة الایمان[۱۵]

ـ امام علی علیه السلام در گفت‌وگویی که با بعضی از زندیقان داشت، چنین گفت: خداوند افراد شایسته و ویژه‌ای را حامل علم قرار داده است و بر بندگان نیز اطاعت از آن‌ها را واجب کرده است؛ از جمله در این آیات: «از خدا و رسول و صاحبان امرتان اطاعت کنید» و: «اگر مردم سؤالاتشان را از رسول و صاحبان امرشان جویا شوند، آنان که اهل استنباط علم هستند، بر آن آگاه بوده» و: «تقوای الهی

پیشه کنید و با راستگویان همراه شوید»، و: «تأویل آیات قرآن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌داند.»، و: «خانه‌ها را از درهایشان وارد شوید». مقصود از خانه، کانون‌های دانش است که خداوند نزد پیامبران به ودیعت نهاده است و درهای این کانون‌ها نیز جانشینان انبیاء هستند؛ پس هر عمل نیکی بدون هدایت برگزیدگان الهی و شرایع و سنت‌های آنان انجام پذیرد، مردود است و اهل این اعمال کافرند اگر چه ظاهراً عنوان ایمان و اسلام شامل آنان شود.

۸. قد خاضوا بحار الفتن واخذوا بالبدع دون السنن، و ارز المومنون، ونطق الضالون والمکذبون، نحن الشعار والاصحاب، والخزنة والابواب، ولا توتی البیوت الا من ابوابها، فمن اتاها من غیر ابوابها سمی سارقاً[۱۶]

ـ عده‌ای از مردم در دریای فتنه‌ها فرو رفته، از سنت‌ها روی‌گردان و به بدعت‌ها رو آورده‌اند، مؤمنان به گوشه انزوا رفته و گمراهان و دروغ‌گویان میدان‌دار سخن شده‌اند، در حالی که ما نماینده و اصحاب راستین پیامبر صلی الله علیه و آله و حاملان و درهای شهر علم او هستیم و به خانه‌ها جز از درهای آن نمی‌توان وارد شد و هر که از غیر در وارد شود، سارق است.

۹. ألا انّ العلم الّذی هبط بـه آدم و جمیع ما فضّلت به النبیون الی خاتم النبیین، فی عترة خاتم النبیین و المرسلین محمد صلی الله علیه و آله فَأینَ یُتاهُ بکم و أین تذهبون[۱۷]

ـ مردم! آگاه باشید کـه همه دانش‌هایی کـه آدم با خویش از آسمان آورد و تمام دانش و فضیلت‌های پیامبران تا خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله در خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به ودیعت نهاده شده است؛ پس شما را چه شده است و به کجا می‌روید؟

امام باقر علیه السلام:

۱۰. عن عبدالله بن سلیمان قال: سمعت ابا جعفر علیه السلام وعنده رجل من اهل البصرة وهو یقول: ان الحسن البصری یزعم ان الذین یکتمون العلم توذی ریح بطونهم اهل النار، فقال ابو جعفر علیه السلام: فهلك اذا مومن آل فرعون، مازال العلم مکتوما منذ بعث الله نوحا، فلیذهب الحسن یمینا وشمالا فوالله ما یوجد العلم الا ههنا[۱۸]

با مراجعه به روایات در این زمینه ما با دو دسته از روایات مواجه هستیم. دسته اول از روایات که حجمی بسیار بیشتر از دسته دوم دارند و کمّاً و کیفاً قوی تر هستند، ناظر به محدودیت و انحصار ماخذ و منبع علم و معرفت آموزی اند و به شدت از مراجعه به اجانب نهی می کنند. دسته دوم روایات محدود و اندکی هستند که سخن از عدم محدودیت در ماخذ حکمت دارند و حتی به اخذ حکمت از مشرکان و گمراهان تصریح می کنند.

ـ عبدالله بن سلیمان می‌گوید: مردی از بصره نزد امام باقر علیه السلام بود و به نقل از حسن بصری [که با اهل‌بیت علیهم السلام مخالف بود] گفت، آنان که دانش را کتمان کنند، بوی گند شکم‌هایشان اهل جهنم را آزار خواهد داد. امام علیه السلام فرمود: [اگر سخن حسن درست باشد] پس مؤمن آل فرعون [که علم و ایمان خود را کتمان کرد]، باید هلاک شده باشد؛ [نه چنین نیست] علم از زمان نوح علیه السلام نزد اهلش مکتوم بوده است؛ حسن به راست رود یا چپ، علم را جز در خاندان ما نخواهد یافت.

۱۱. لسلمة بن کهیل والحکم بن عتیبة: شرقا وغربا، فلا تجدان علما صحیحا الا شیئا خرج من عندنا اهل البیت[۱۹]

ـ امام باقر علیه السلام به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه فرمود: به شرق عالم روید یا به غرب آن، دانش صحیح را جز در آنچه از سوی ما اهل‌بیت علیهم السلام صادر می‌شود، نخواهید یافت.

۱۲. فی قول الله عز وجل: فلینظر الانسان الی طعامه قال: قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذی یاخذه عمن یاخذه[۲۰]

ـ از امام باقر علیه السلام درباره تفسیر این آیه که انسان باید به غذایش بنگرد، سؤال شد، امام علیه السلام فرمود: یعنی بنگرد که علمش را از چه منبع و کسی می‌گیرد [و آیا آن منبع شایستگی دارد یا نه].

۱۳. فلیشرق الحکم و لیغرب، أما والله لایصیب العلم الا من أهل بیت نزلِ علیهم جبرئیل[۲۱]

ـ حَکَم [نام فردی] به شرق رود یا به غرب، سوگند به خدا نمی‌تواند علم حقیقی را جز در خاندانی کـه جبرییل بر آن‌ها نازل شده است، بیابد.

۱۴. کل ما لم یخرج من هذا البیت فهو باطل[۲۲]

ـ هر آنچه [علم و معرفت و حکمت] از خاندان وحی بیرون نیامده باشد، باطل و گمراهی است.

۱۵. من دان الله بغیر سماع من صادق الزمه الله التیه یوم القیامة[۲۳]

ـ هر کس براساس چیزی که از امام معصومی علیه السلام اخذ نکرده باشد، دین‌ورزی نماید، خداوند او را روز قیامت سرگردان و هلاك خواهد نمود.

امام صادق علیه السلام:

۱۶. یغدو الناس علی ثلاثة اصناف: عالم ومتعلم، وغثاء، فنحن العلماء، وشیعتنا المتعلمون، وسائر الناس غثاء[۲۴]

ـ مردم سه دسته‌اند: دانا، دانش‌پژوه و خس و خاشاك؛ پس دانایان ما هستیم، دانش پژوهان شیعیان ما و باقی مردم خس و

خاشاکند.

۱۷. لا تغرنك صلاتهم وصومهم وكلامهم ورواياتهم وعلومهم، فانهـم حمر مسـتنفرة، ثم قال: یا یونـس ! ان اردت العلم الصحیح فعندنا اهـل البیت، فانـا ورثنا واوتینا شـرع الحكمـة وفصل الخطاب[۲۵]

ـ ای یونـس! نماز و روزه و سـخن و روایات و دانش‌های آنان که با ما اهل‌بیت نیستند، تو را نفریبد؛ اینان چون درازگوشان گریزپا هستند؛ یونس! اگر طالب دانش و معرفت صحیح هستی، منحصراً نزد ما اهل‌بیت علیهم السلام است؛ ما وارثان حکمت شرع و فصل الخطاب هستیم.

۱۸. [فـی جـواب السـائل عن قـول الله تعالی: اطیعوا الله واطیعـوا الرسـول و اولی الامر منكم] قال علیه السـلام: اولی الفقه والعلم، قلنا: اخاص ام عام؟ قال علیه السلام: بل خاص لنا[۲۶]

ـ امام صادق علیه السـلام در پاسـخ این سـؤال که مقصود از اولی‌الامر در آیه اطیعوالله... چیسـت، فرمود: مقصود صاحبان فقه و علم اسـت؛ مجدداً سؤال شـد: آیا این خاص است یا عام؟ حضرت علیه السلام فرمود: تنها ما [صاحبان فقه و علم] هستیم.

۱۹. كذب من زعم انه یعرفنا وهو مستمسك بعروة غیرنا[۲۷]

امام کاظم علیه السلام:

ـ آن‌کـه ادعـای معرفت مـا را دارد اما به ریسـمانی غیر از ما [در علـم و معرفـت و حکومت و ولایت و...] چنـگ می‌زند، دروغ می‌گوید.

۲۰. لا نجـاة الا بالطاعة، والطاعـة بالعلم، والعلم بالتعلم، والتعلم بالعقل یعتقد، ولاعلم الا من عالم ربانی[۲۸]

ـ نجـات در گرو اطاعت از خداوند و اطاعت صحیح در گرو علم است. علم با آموختن به دست می‌آید و آموختن با تعقل قوام می‌یابد و علم جز نزد عالم ربانی نیست.

امام رضا علیه السلام:

۲۱. مـن اصغی الی ناطق فقد عبده، فـان كان الناطق عن الله فقـد عبد الله، وان كان الناطق عن ابلیس فقد عبد ابلیس – الی ان قال: – یا ابن ابی محمود اذا اخذ الناس یمینا وشمالا فالزم طریقتنا، فانه من لزمنا لزمناه، ومن فارقنا فارقناه، فان ادنی ما یخرج به الرجل من الایمـان ان یقول للحصاة: هذه نواة ثم یدین بذلك ویبرا ممن خالفـه، یا ابن ابی محمـود احفظ ما حدثتك به فقد جمعت لك فیه خیر الدنیا والاخرة[۲۹]

ـ آن‌کـه به گوینـده‌ای گوش فرا می‌دهد، در همـان حال او را عبـادت کرده اسـت؛ پس اگر گوینده، خدایی باشـد، خدا را عبادت کرده اسـت و اگر شـیطانی باشد، شـیطان را. ای پسر ابی محمود! هرگاه مردم [برای کسـب علم و معرفت] به راست و چپ گراییدند، تو راه ما را رها نکن، پس هر که همراه ما شود، ما همراه او خواهیم بود و هر که از ما جدا شـود، مـا نیز او را رها خواهیم کرد. کمترین چیزی که مرد را از ایمان خارج می‌کند این اسـت که [از پیش خود و بدون استناد به وحی] ریگی را هسته خرما بداند و سپس براساس آن اعتقادورزی نماید [و مسـلک و گروه برای خویش درست کند] و از هرکه مخالف او بود، بیزاری جوید. ای فرزند ابی محمود! آنچه را اکنون به تو گفتم، به خاطر بسـپار کـه خیر دنیا و آخرت در این سفارش جمع است.

تنها منبع مشروع علم، معرفت و حکمت، اهل‌بیت علیهم السلام (حاملان و وارثان وحی و علوم انبیاء و خزانه‌داران علم الهی) هستند و هیچ منبع و مأخذ مشروعی جز آنان وجود ندارد و هرآنچه از این کانون و بیت منبعث نشده باشد، باطل و گمراهی است و به همین دلیـل مؤمنـان موظف به اخذ معارف و علوم خود از این منبع هسـتند و باید نظام معرفتی خود را براسـاس آنچه از این منبع جوشـیده و تراوش کرده اسـت، شکل و سامان دهند و هـر آنچـه می‌گویند و بدان اعتقاد می‌ورزند و به آن عمـل می‌کنند و یا با آن به موافقت یـا مخالفت بر می‌خیزند، باید مسـتند به ایـن منبع و مأخذ باشـد. بنابراین هرگز کفار و مشـرکان و حتی مسـلمانانی که معتقد و متمسـک به ولایت اهل‌بیت و ائمه اثنی عشـر علیهم السـلام نیسـتند، نمی‌توانند معلـم و آموزگار مؤمنان راسـتین و تولیدکننده علم و معرفت برای آنان باشند.

دسته دوم:

رسول الله صلی الله علیه و آله:

تنها منبع علوم و معارف و حکَم راستین، وحی و انبیـای الهی و وارثـان آن‌ها اهل‌بیت علیهم السـلام هسـتند و مؤمنان موظف به ایجاد بنا و نظام حِکمی، علمی و معارفی‌شـان براساس این منبع منحصر هسـتند اما گاهی سـخن یا سـخنانی حق، صحیح و حکمت‌آمیـز بر زبان مشـرکان و گمراهان و منافقان و... نیز جاری می‌شود که نباید به دلیل ناصالح بودن گوینده، بـه انکار و رد سـخن پرداخت، بلکه شـخص مؤمن باید آن سـخن حکیمانـه را بپذیرد و به آن گردن نهد.

۱. غریبتان: کلمة حکمة من سـفیه فاقبلوها، و کلمة سـفه من حکیم فاغفروها[۳۰]
ـ دو چیز امری غریب و استثنایی است: سخن حکیمانه‌ای که از زبان فرد سفیهی صادر شود، پس آن را بپذیرید و سخن سفیهانه‌ای که از دهـان مرد حکیمی بیـرون آید، پس از خطای او در گذرید.
۲. خـذ الحکمة ولا یضـرّك من أیّ و عاء خرجت[۳۱]
ـ حکمـت را دریاب که از هر کسـی صادر شده باشد، به تو زیان نمی‌رساند.
امام علی علیه السلام:
۳. خذ الحکمة ممّن أتاك بها، وانظر ألی ما قال ولا تنظر ألی مَن قال[۳۲]
ـ حکمـت را از حامـل آن بپذیر و در گفتار بیندیش نه در گوینده.
۴. قد یقول الحکمة غیرالحکیم[۳۳]
ـ گاهی فرد غیر حکیم، سخنی حکمت‌آمیز می‌گوید.
۵. ضالّة العاقل الحکمة فهو أحقّ بها حیث کانت[۳۴]
ـ گمشـده عاقل، حکمت اسـت، پس سزاوار است که هر جا آن را یافت، دریابدش.
۶. الحکمة ضالّة المؤمن فخذ الحکمة ولو من أهل النفاق[۳۵]
ـ حکمت گمشـده مؤمن اسـت، پس حکمـت را ولو از منافقان بگیر.
۷. العلم ضالّة المؤمن فخذوه ولو من أیدی المشـرکین و لایأنف أحدکم ان یأخذ الحکمة ممن سمعها منه[۳۶]
ـ دانش گمشـده مؤمن اسـت، پس آن را برگیرید، ولو آن‌که در دست مشرکان باشد و نباید از پذیرش حکمت از هرکس که شنیدید عارتان آید.
۸. امـام زین العابدیـن علیه السـلام: لاتحقّر اللؤلؤة النفیسـة أن تجتلبهـا من الکبا الخسیسـة، فـأنّ أبی حدّثنی قال: سـمعت امیرالمؤمنین علیه السـلام یقول: أنّ الکلمة من الحکمة تتلجلج فی صـدر المنافق نزوعاً ألـی مظانّها حتّی یلفظ بها فیسـمعها المؤمن فیکون أحقّ بها و أهلها فیلقفها[۳۷]
ـ گوهـر گرانبهایی را که در ظرفی پسـت و بی‌ارزش قرار دارد، حقیر نشـمرید، پدرم از امام علی علیه السـلام نقل کرد که فرمود: گاهی کلمه‌ای از حکمت در سـینه منافقی خلجان دارد تا به جایگاه اصلی‌اش برگردد، پس هرگاه آن را بر زبان آورد و مؤمنی شنید، باید آن را دریابد؛ چرا که حکمت از آن مؤمن است.
امام صادق علیه السلام:
۹. خذ الحکمة من أفواه المجانین[۳۸]
ـ حکمت را از دهان دیوانگان نیز بگیرید.
۱۰. عیسی علیه السلام: خذوا الحقّ من أهل الباطل، و لا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ، کونوا نقّاد الکلام[۳۹]
ـ عیسـی علیه السلام: حق را از اهل باطل بگیرید ولی باطل را از اهل حق نگیرید، شما باید ناقدان سخن باشید [و سره را از ناسره تشخیص دهید].

روایات دسته دوم هرگز در مقام طرح این مسأله نیستند که کفّار و مشرکان و منافقـان و گمراهـان می‌توانند یک نظام معرفتی و علمـی مطلوب تولید کرده و ارائه دهند و یا حتی سخنی حکیمانه بگویند که ابداع و ابتکار آن‌ها باشـد و نشـانی از آن‌ها در معارف وحیانی نباشـد و انبیای الهی و اهل‌بیت علیهم السـلام بدان وقوف نداشـته و آن را بیان نکرده باشند؛ بلکه تنها از این امکان سخن می‌گویند که فرد گمراه و مشرک نیز ممکن است سخنی حکیمانه بر زبان جاری کند و در این صورت نباید به انکار آن پرداخت،

جمع‌بندی روایات دسته اول و دوم

روایات گروه اول با صراحت سخن از انحصار باب و منبع علم و معرفت و حکمت در خاندان وحی و اهل‌بیت علیهم السلام می‌گویند و هرگونه رجوع به دیگران را مردود شمرده و آن را مایه سرگردانی، گمراهی و عذاب الهی می‌دانند. براسـاس این روایات، منابع معرفت متکثر نبوده و نه تنها کفّار و مشـرکان و زندیقان نمی‌توانند منشـأ تولید علم مطلوب و معرفت صحیح و باب هدایت باشـند بلکه حتی مسلمینی که ولایت اهل‌بیت علیهم السلام را نپذیرفته‌اند نیز چنین شـأن و شایستگی‌ای ندارند و در زمره گمراهانند و چنانچه به علوم و احادیـث نبوی صلی الله علیه و آله نیـز تفوّه نمایند، چون از باب ولایت وارد مدینه علم نبوی نشده‌اند، سارق می‌باشند.
و اما روایات گـروه دوم از عدم محدودیت مأخذ و منبع حکمت سـخن گفته، «ما قال» را اصل دانسـته و بـرای «من قال» هیچ شـرطی نگذاشته‌اند. ای بسـا منافق، مشرك، اهل شرّ و انسان‌های فرومایه، سخنی حکمت‌آمیز بگویند که باید آن را پذیرفت و نباید به دلیل عدم صلاحیت گوینده، به نفی آن پرداخت.
اکنون ما با دو دسـته از روایات به ظاهر متعارض روبرو هستیم که برای حل این تعارض[۴۰] سه راه در پیش روی ما قرار دارد:
۱. صرف نظر کردن از هر دو گروه و به اصطلاح تسـاقط آن‌ها از حجیّت. این راه به دو دلیل صحیح نیست: یکی بدان جهت که تا جایی که امکان جمع بین روایات و عدم اسـقاط آن‌ها وجود داشته باشـد، طرح و حذف آن‌ها مجاز نیست (خواهیم گفت چنین امکانی وجود دارد) و دیگر آن‌که تسـاقط هر دو گروه در صورتی جایز است که از نظر کمیّت، وضوح و علوّ در معنا و دلالت و اعتبار سند هموزن هم باشـند، اما در این مورد چنین نیست و روایات گروه اول از تمام

جهات بر روایات گروه دوم برتری دارند.[۴۱]

۲. صرف نظر کردن از گروه دوم به دلیل وزن کمتر آن‌ها از حیث کمیّت و کیفیت معنایی و سندی. این راه نیز به دلیل قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» و اساساً بدان دلیل که تا راهی برای قبول یك روایت وجود دارد نباید به ردّ و انکار آن پرداخت، مردود است.

۳. معنا کردن روایات هر دو گروه به گونه‌ای که از حالت تعارض و تکاذب با یکدیگر خارج شده و قابل اخذ و عمل باشند؛ و البته راه سوم عملی و طبعاً مجاز است.

اکنون با این مقدمه به سراغ مفهوم‌گیری و جمع‌بندی نهایی این دو دسته از روایات می‌رویم:

الف ـ مفهوم روایات دسته اول:

تنها منبع مشروع علم، معرفت و حکمت، اهل‌بیت علیهم السلام (حاملان و وارثان وحی و علوم انبیاء و خزانه‌داران علم الهی) هستند و هیچ منبع و مأخذ مشروعی جز آنان وجود ندارد و هرآنچه از این کانون و بیت منبعث نشده باشد، باطل و گمراهی است و به همین دلیل مؤمنان موظف به اخذ معارف و علوم خود از این منبع هستند و باید نظام معرفتی خود را براساس آنچه از این منبع جوشیده و تراوش کرده است، شکل و سامان دهند و هر آنچه می‌گویند و بدان اعتقاد می‌ورزند و به آن عمل می‌کنند و یا با آن به موافقت یا مخالفت بر می‌خیزند، باید مستند به این منبع و مأخذ باشد. بنابراین هرگز کفار و مشرکان و حتی مسلمانانی که معتقد و متمسك به ولایت اهل‌بیت و ائمه اثنی عشر علیهم السلام نیستند، نمی‌توانند معلم و آموزگار مؤمنان راستین و تولیدکننده علم و معرفت برای آنان باشند.

ب ـ مفهوم روایات دسته دوم:

اگرچه براساس روایات گروه اول، تنها منبع علوم و معارف و حکَم راستین، وحی و انبیای الهی و وارثان آن‌ها اهل‌بیت علیهم السلام هستند و مؤمنان موظف به ایجاد بنا و نظام حکْمی، علمی و معارفی‌شان براساس این منبع منحصر هستند اما گاهی سخن یا سخنانی حق، صحیح و حکمت‌آمیز بر زبان مشرکان و گمراهان و منافقان و... نیز جاری می‌شود که نباید به دلیل ناصالح بودن گوینده، به انکار و رد سخن پرداخت، بلکه شخص مؤمن باید آن سخن حکیمانه را بپذیرد و به آن گردن نهد.

به عبارت دیگر، روایات دسته دوم هرگز در مقام طرح این مسأله نیستند که کفّار و مشرکان و منافقان و گمراهان می‌توانند یك نظام معرفتی و علمی مطلوب تولید کرده و ارائه دهند و یا حتی سخنی حکیمانه بگویند که ابداع و ابتکار آن‌ها باشد و نشانی از آن‌ها در معارف وحیانی نباشد و انبیای الهی و اهل‌بیت علیهم السلام بدان وقوف نداشته و آن را بیان نکرده باشند؛ بلکه تنها از این امکان سخن می‌گویند که فرد گمراه و مشرك نیز ممکن است سخنی حکیمانه بر زبان جاری کند و در این صورت نباید به انکار آن پرداخت، اما این‌که چگونه گمراهان ممکن است سخن حکیمانه بگویند، چند صورت محتمل است:

۱. فرد گمراه یکی از احکام و گزاره‌های عقل فطری و قطعی را بر زبان جاری کند، مانند این‌که، عدل زیباست. ظلم زشت است. اجتماع نقیضین محال است و...

۲. فرد گمراه ممکن است احیاناً با اندیشه و تفکر و سلوك شخصی به سخنی حکیمانه رسیده باشد.[۴۲]

۳. سخن یا سخنان حکیمانه صادر شده از فرد گمراه، ممکن است سرقت و یا برگرفته از علوم و تعالیم انبیایی و وحیانی و تعالیم اهل‌بیت علیهم السلام باشد؛ مثل آن‌که اکنون بسیاری از متدینان به آیین مسیحیت و یهودیت، تعالیم حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام را به زبان جاری می‌کنند که در صورت عدم تحریف و نسخ آن‌ها و انطباق آن‌ها با تعالیم اسلامی و اهل‌بیت علیهم السلام نه تنها نمی‌توان آن‌ها را انکار نمود بلکه باید به آن‌ها ایمان آورد.[۴۳]

اکنون یك بار دیگر روایات گروه دوم را مرور می‌کنیم و شواهدی برای این جمع‌بندی ارائه می‌دهیم:

۱. عموم روایات، سخن از اخذ «حکمت» می‌گویند. بدیهی است، گرفتن حکمت از هرجا، منوط به این است که قبلاً معیاری برای شناخت «حکمت» از «ضلالت» داشته باشیم تا بتوانیم در مواجهه با مشرکان و منافقان و گمراهان، «حکمت» را از «ضلالت» تشخیص داده و آن‌گاه اقدام به اخذ حکمت نماییم. حال این معیار چیست؟

این معیار البته در مواردی عقل ماست، یعنی آن سخن حکیمانه منطبق با احکام عقل فطری و قطعی است و با عقل، حکمت بودن آن قابل تشخیص است. اما بدون شك در برخی از موارد، حکمت یا ضلالت با صرف عقل قابل تشخیص نبوده و نیاز به معیاری دیگر دارد و این معیار جز وحی (قرآن و عترت) نخواهد بود. حال در صورتی که قبلاً نظام معرفتی و حکمی خود را از وحی و اهل‌بیت علیهم السلام اَخذ کرده باشیم، واجد چنین معیاری خواهیم بود و سره را از ناسره تشخیص داده، آن‌گاه سره و حکمت را از گمراهان اَخذ می‌کنیم؛ اما در صورتی که فاقد چنین معیاری باشیم، بدون

بدیهی است، گرفتن حکمت از هرجا، منوط به این است که قبلاً معیاری برای شناخت «حکمت» از «ضلالت» داشته باشیم تا بتوانیم در مواجهه با مشرکان و منافقان و گمراهان، «حکمت» را از «ضلالت» تشخیص داده و آن‌گاه اقدام به اخذ حکمت نماییم.

شـک در مواجهه با تولیدات فکری و معرفتـی گمراهان (منافقان، مشرکان و...) چه بسا ضلالت را به جای حکمت اَخذ نماییم و دچار خطا و انحراف شـویم. بنابراین عمل به روایات دسته دوم، مشروط به عمل به روایات دسته اول است.

۲. در روایت شـماره ۴ (قد یقـول الحکمة غیر الحکیم) تصریح شده است که غیر حکیم (منافق، مشرك و...) گاهی و به‌طور اتفاقی

نــه تنها از روایت اطلبوا العلم و لو بالصین نمی توان اسـتفاده کرد که مومنان می توانند علم و معرفتشـان را از هر منبع و ماخذی اخذ کنند بلکه دیگر روایات نیز بیانگر چنین معنایی نیستند. گرفتن یک یا چند سـخن حکیمانه از منافق یا کافر و مشـرک امری متفاوت با اخذ یک رشـته علمی ابداع شده از سوی کفار و یا اخذ منظومه معرفتی از آنها آن گونه که در فلسفه و عرفان مصطلح می بینیم می باشد.

سخنی حکیمانه می‌گوید، نه آن که واقعاً به عنوان یك روال دائمی، گمراهان منشـأ صدور حکمت باشـند. روایات شماره ۱ و ۱۰ نیز با تعبیر «کلمة حکمة» مؤیّد همین معنا هسـتند که صدور حکمت از گمراهان صرفاً یك استثناء است و نه قاعده؛ همان‌گونه که براساس روایت اول، صدور سـفاهت از شـخص حکیم یك استثناء به شمار می‌رود. بر این اساس، مؤمنان نمی‌توانند چارچوب‌ها و نظام معرفتی خود را از گمراهان اَخذ نمایند.

۳. در تمام روایات گروه دوم به جز شـماره ۷، سـخن از حکمت اسـت و نـه علم، و این شـاید از آن رو باشـد که بر یـک یا چند سـخن و گزاره حکیمانه واژه حکمت، اما بر یك رشـته از معرفت و دانش، واژه علم اطلاق می‌شود و در این روایات، سخن از اخذ یك رشـته معرفتی از گمراهان نیست بلکه تنها گرفتن سخن یا سخنان حکمت‌آمیز مطرح اسـت. در روایت شـماره ۷ نیـز اگرچه در آغاز روایت واژه علم به‌کار رفته است اما در ادامه، دوباره از واژه حکمت استفاده شده است.

نتیجه بحث

نه تنها از روایت اطلبوا العلم و لو بالصین نمی توان استفاده کرد که مومنان می توانند علم و معرفتشان را از هر منبع و ماخذی اخذ کنند بلکه دیگر روایات نیز بیانگر چنین معنایی نیستند. گرفتن یک یا چند سـخن حکیمانـه از منافق یا کافر و مشـرک امری متفاوت با اخذ یک رشـته علمی ابداع شده از سـوی کفار و یا اخذ منظومه معرفتـی از آنها آن گونه که در فلسـفه و عرفان مصطلح می بینیم می باشد.

آخرین نکته این است که ممکن است کسی بگوید روایات دسته اول ناظـر بـه علوم دنیوی و فنی نیسـت و تنها بـه علوم دینی و اعتقادی مربوط می شـود؛ پاسخ این است که اگر چنین باشد ـ که البته نیست و بحثی مستقل را در این موضوع می طلبد ـ باید گفت که دلیلی نیز برای تعمیم واژه علم در روایت اطلبوا العلم و لو بالصین به علوم دنیایی و غربی وجود ندارد و ممکن اسـت دانش مشروع و مطلوب دین مورد نظر باشد که قبلا مشروعیت آن ثابت شده است. در هر صورت نمی توان به اسـتناد ایـن روایت به جواز و مطلوبیت اخذ علوم مدرن غربی حکم کرد.

پی نوشت‌ها:

۱ . در باره نسبت اسلام با تجدد و علوم و تکنولوژی مدرن به تفصیل در کتاب «اسلام و تجدد» توضیح داده ام.

۳ . سـید محسـن امین، سـیره معصومان، ج ۵، ص ۷۷، ترجمه علی حجتی کرمانی

۴ . همین شماره سمات، ص

۵ . بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۰

۶ . شـهید مطهـری نیز در کتاب ده گفتار به ایـن دو معنای محتمل در باره حدیث مزبور اشـاره می کند: پیامبـر فرمود: «اطلبوا العلم و لو بالصین یعنی علم را جستجو و تحصیل کنید و به دست آوردید ولو در چین.» یعنی ولو اینکه تحصیل علم، مسـتلزم این باشـد که به دورترین نقاط جهان مانند چین سفر کنید. ظاهرا علت اینکه نام چین برده شده اینست که در آنروز از چین به عنوان دورترین نقاط جهان که مردم آنروز می توانسـتند به آنجاها بروند نام برده می شـده، و یا علت این است که در آن زمان چین به عنوان یک مهد علمی و صنعتی معروف بوده است. (ده گفتار، ص ۱۵۸ تا ۱۶۲)

۷ . در منابع اهل سنت کامل حدیث چنین اسـت: اطلبوا العلم و لو بالصین فان طلب العلم فریضة علی کل مسلم. (تاریخ بغداد، ۹/ ۳۶۴)

۸. وسـایل الشیعه ۵/ ۳۱۲، البته فقها براسـاس این روایت فتوا نمی‌دهند و آن را حمل بر تقیّه یا نماز مستحبی می‌نمایند، زیرا روایات متعدد دیگر چنین نمازی را باطل می‌دانند.

۹. بحارالانوار ۷۱/ ۲۷۷

۱۰. وسائل الشیعه ۲۷/۲۸

۱۱. همان/ ۲۷

۱۲. همان/ ۴۹

۱۳. همان/ ۷۷

۱۴. همان/ ۲۴

۱۵. همان/ ۷۴

۱۶. همان/ ۱۳۴

۱۷. شیخ مفید، الارشاد۱/ ۲۳۲

۱۸. وسائل الشیعه۲۷/ ۱۸

۱۹. همان/ ۴۳

۲۰. همان/ ۶۵

۲۱. همان/ ۶۹

۲۲. همان/ ۷۵

۲۳. همان/ ۷۵

۲۴. همان/ ۱۸

۲۵. همان/ ۷۱

۲۶. همان/ ۷۶

۲۷. همان/ ۱۲۹

۲۸. همان/ ۱۸

۲۹. همان/ ۱۲۸

۳۰. أمالی الطوسی/ ۵۸۹

۳۱. العلم و الحکمة فی الکتاب و السنة/ ۲۴۵

۳۲. غرر الحکم/ح ۵۰۴۸

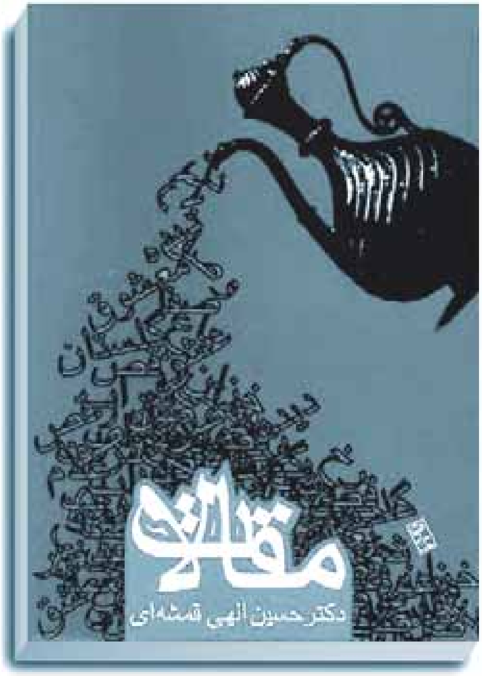
www.ebnearabi.com

۳۳. همان/ح ۶۶۵۵
۳۴. همان/ ح۵۸۹۶
۳۵. نهج‌البلاغة/حکمت ۸۰
۳۶. العلم و الحکمة فی الکتاب والسنة/ ۲۴۶
۳۷. أمالی الطوسی/ ۶۲۵
۳۸. مصباح الشریعة/ ۳۹۸
۳۹. المحاسن/۱/ ۳۵۹
۴۰. قواعد و ضوابط حل تعارض بین روایات، در علم اصول فقه مورد بحث قرار می‌گیرد.
۴۱. ده‌ها روایت دیگر همسو با روایات گروه اول وجود دارد که به دلیل اختصار از ذکرآن‌ها خودداری نمودیم.
۴۲. باید بر این نکته تأکید ورزیم که عقل انسان‌ها ممکن است بعضاً فراتر از فطریات و قطعیّات عقلی نیز به گزاره‌ها و احکامی صحیح دست یابد، اما از آنجا که احتمال خطای عقل در فراتر از قطعیات فراوان است، نمی‌تواند مستقلاً حجت باشد مگر آن که حجیت آن با استناد به قرآن و عترت ثابت شود.
۴۳. قرآن بر ضرورت ایمان به آنچه بر پیامبران پیشین نازل شده است، تأکید می‌کند.

نقد کتاب

■ وحدت وجود، عقل گریزی و جبرگرایی عارفان/
نقد کتاب مجموعه مقالات دکتر الهی قمشه ای/
حسن میلانی

نقد کتاب



وحدت وجود، عقل گریزی و جبرگرایی عارفان

نقدی بر کتاب مقالات دکتر حسین الهی قمشه‌ای

حسن میلانی

www.ebnearabi.com

اشاره

سـخنرانی‌های دکتر حسین الهی قمشه ای به دلیل فرصت های زیادی که سالهاسـت صدا و سیما در اختیار وی گذارده اسـت تاثیـرات زیادی بر عده ای داشـته اسـت. ای کاش مسـئولان محترم صدا و سـیما فرصتی را نیز برای نقد این سخنان و اندیشه ها فراهم می کردند تا میزان صحت و سقم آنها و انطباق آنها با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السـلام روشن می شد.

مسـئولان صدا و سـیمای جمهوری اسـلامی که در دین خواهـی و ارادتشـان به قـرآن و اهل بیت علیهم السـلام تردیدی نیسـت، خوب اسـت حداقل از این جهت که طرح این مباحـث در مجاری ویژه خود مـی تواند عرصه تفکر و فرهنگ را که به رخوتی آشکار دچار شده است، تکانی بدهد، فرصتی برای نقد و بررسی پاره ای از مباحث نظری و فلسفی و عرفانی که در رسـانه ملی مطرح می شـود، فراهم نمایند. ضمن این که این کار پاسخی به مطالبه مقام معظم رهبری انقـلاب (مد ظله العالی) خواهد بود که برپایی کرسـی های آزاد اندیشی را برای اعتلای فکری و عقیدتی جامعه از همه نهادهای ذی ربط خواسته اند.

سمات

آفرینش یا تولد؟

کتـاب مقالات به پیروی از نظریات عارفان، حدوث و مخلوقیت حقیقی موجـودات را نمی‌پذیرد و تمامی اشـیا را دارای وجود ازلی و ابدی دانسـته، آنها را صورت‌های گوناگـون وجود خداوند متعال می‌انگارد؛ چنانکه در این باره می‌نگارد:

«این ساقی سرمست که اول بار شراب هستی را در جام تعینات و ماهیات ریخت و به گفته حافظ، جرعه‌ای بر خاک افشاند و عوالم بی‌نهایت را مست و شیدای خود کرد، هر چند در مقام ذات از نام و نشان و تجلّی و صورت مبرّا است و در پس پرده غیب ازلاً و ابدا از دیده عقول پنهان اسـت، اما حافظ او را به هزار نام و نشان بر پرده غزلیات خویش نقش کرده و به مصداق سـخن ابن عربی که گفت خداونـد دوسـت دارد که او را در همه صورتهـا عبادت کنند، او نیز محبوب خود را در جلوه‌های گوناگون از صنم تا صمد و از شاهد هر جایی تا عزیز مهیمن ستوده است.

گفتـم صنم پرسـت مشـو با صمد نشـین
گفتا به کوی عشـق هم این و هم آن کنند

هـر دو عالـم یـك فـروغ روی اوسـت
گفتمـش پیـدا و پنهـان نیـز هـم

این همه عکس خوش و نقش مخالف که نمود
یك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد»[1]

اینك به برخی از اشکالاتی که بر این سخن وارد است اشاره‌ای می‌کنیم تا مخالفت آن با برهان و وحی بر اندیشمندان ظاهر آید.

این گفته که «سـاقی سرمسـت اول بار شـراب هسـتی را در جـام تعینات و ماهیـات ریخت»، به هیچ وجه بـا اصول برهانی و معارف وحیانی سازگار نیست و عبارتِ ریختنِ شراب هستی در جام تعینات و ماهیات، تعبیری است که تنها بر مبَانی باطل عرفان گفته می‌شـود؛ زیرا اهل عرفان، حدوث حقیقی اشـیا و پدید شدن بعد از نیسـتی واقعی موجودات را انکار می‌کنند و قبول ندارند که خداوند متعـال، موجودات را پس از اینکه مطلقا نبوده‌اند خلق نموده باشـد، بلکه وجود همه چیز را همیشـگی و ازلی می‌دانند و معنای حقیقی آفرینش و خلقت را نمی‌پذیرند؛ لذا مجبور شـده‌اند مجموعه جهان طبیعت و عالم موجود را عین هستی و وجود خداوند متعال بدانند و حقیقت ذات خدا را متغیّر به تغیّرات پیوسـته، و متجلّی به جلوه‌ها و صورتهای گوناگون به شمار آورند.

ذاتی که از داشـتن اجزا، زمان، مکان، اندازه، مقدار و قرب و بُعد، والاتر باشد، قطعا نه قابل وصول اسـت و نه قابل شـهود؛ نـه در چیزی حلول می‌کند و نه با چیزی متحد می‌گردد؛ نه چیزی در ذات او فانی و مندك می‌شود و نه به صورت نور یا غیر آن، جلوه‌گر خواهد شـد؛ نه عین وجود اشـیا می‌باشد و نه وجود نامتناهی و مطلقش می‌توان دانسـت و نـه متناهی و مقید و نه هر دو.

اهل فلسـفه و عرفان، در پی این عقیده که اشیا را متولّد از ذات خدا و پدید آمده از حقیقت هستی او می‌پندارند، به ناچار پذیرفته‌اند که همه چیز قبل از تولد و ظهور، در وجود خداوند ثابت و نهان بوده اسـت و آنها را «اعیان ثابته» و «ماهیـات» ـ یعنی حقایقی که در ذات خدا ازلاً ثابت بوده و سپس از آنجا بیرون آمده و ظهور کرده‌اند ـ می‌نامند و می‌گویند ثابت، چیزی اسـت که نه موجود اسـت و نه معدوم!

در بـاب این سـخن، باید تأمل کرد که چگونـه می‌توان ارتفاع نقیضین را ممکن دانسـت و باور داشت که یك چیز نه موجود باشد و نه معدوم؟! اگر ماهیات و اعیان ثابته واقعاً معدوم نبوده‌اند، چگونه شراب هستی در جام آنها ریخته شد و موجود شدند؟! مگر چیزی را که معدوم نیسـت می‌توان موجود کرد؟ و مگر هسـتی دادن به آن، تحصیل حاصل و محال بدیهی نیسـت؟! چیزی را که نیستی ندارد، چگونه می‌شود به شراب هستی، هست و مستش کرد؟!

اگر ـ چنانکه اهل عرفـان می‌پندارند ـ ماهیات ازلاً و ابدا بویی از وجود نبرده‌اند، ثبوت آنها چه معنایی دارد و شـراب هستی چگونه

در جام آنها ریخته شده است و تفاوت آنها پیش از چشیدن شراب هستی و پس از آن در چیست؟!

از اینها گذشته، مگر وجود متعالی خداوند ـ که نه شکل دارد و نه شبح و نه مقدار و نه اندازه و نه جزء و نه کل و نه صورت و نه تغیر و نه زمان و نه مکان ـ به گونه‌ای است ـ و تعالی الله عما یقول الظالمون ـ که در جام تعینات ریخته شود و به صورت ماهیات و اشیای مختلف ظاهر گردد؟!

کدامین برهان و فطرت و عقل سلیم می‌پذیرد که مخلوقات، مراتب وجود و طبقات ذات خدا ! یا تجلی و پرتو هستی او باشند؟! مگر ذات متعالی از مقدار، اجزا، شبح و شکل و آفریننده هر صورت و مقداری، خود به صور مختلف و اشکال و اجزای گونه گون در می‌آید؟!

تباین ذات خالق و مخلوق یا وحدت و عینیت؟!

در اینجا ناچاریم توضیح مختصری در باره تباین ذاتی و تفاوت حقیقی خالق و مخلوق از نگاه برهان و شریعت بیاوریم تا مقدمه‌ای باشد برای درک صحیح معنای توحید و خداشناسی و در امان ماندن از انحراف شرك و ارزیابی ادعای وحدت وجودیان و اعتقاد اهل فلسفه و عرفان.

برای این منظور، باید به نکات زیر توجه کامل داشت:

۱. هر چیزی که تحقق یافتن آن ممکن باشد، پیدایش فرد دوم آن نیز ممکن است وگر نه، فرد اول آن هم موجود نمی‌شد. بنابر این، هر چیزی که قابل وجود باشد حقیقتی عددی و قابل کم شدن و زیاد شدن است و هر چیزی که قابل زیادت و کم شدن باشد، دارای اجزا[۲] و مقدار معین و محدود است و تحقق موجود نامتناهی محال ذاتی می‌باشد.

۲. وجودِ حقیقت مقداری، متعین به اجزای خود است و محال است که بتواند خود را معدوم کند یا بر اجزای وجود خود بیفزاید و به مثل خود وجود دهد[۳].

۳ . هرگز ممکن نیست که مخلوقات (حقایق مقداری) بدون خالق و آفریننده و خود به خود موجود شوند.

۴ . آفریننده و خالق اشیا، موجودی است بر خلاف همه آنها؛ نه جزء دارد و نه کل؛ نه زمان دارد و نه مکان و نه صورت دارد و نه شبح، و هرگز قابل شناخت و تصور و توهم و تجلی و ظهور نیست و به کوچکی، بزرگی، تناهی، عدم تناهی و دیگر اوصافی که به اشیای دارای مقدار و اجزا اختصاص دارد متصف نمی‌گردد.

بنابر این مخلوق، ذاتی است که ویژگی‌های زیر را داشته باشد: زیادت و نقصان پذیرد؛ دارای مقدار و جزء باشد؛ وجودش ابتدا داشته باشد. این ویژگی‌ها، آیت مخلوقیت و نشانه‌ی مصنوعیت و احتیاج او به خالق و آفریننده است و اگر خالق بر خلاف آن نبوده و دارای جزء و مقدار باشد، لایق خالقیت نیست و خود مخلوقی بیش نخواهد بود.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

«خالق اشیا را نسزد مگر اینکه مخالف و مباین با اشیا و والاتر از آنها باشد».[۴]

امام جواد علیه‌السلام فرمودند:

«هر چیزی جز خداوند یکتا، پذیرای قسمت و جزء است. خداوند، یگانه است؛ نه قابل انقسام است و نه جزء بردار و نه در وهم، به کمی و زیادت وصف شود. [چرا که] هر چیز که پذیرای قسمت و جزء باشد یا در تصور، زیادت و کمی را بپذیرد، مخلوق است و دلالت دارد که او را خالقی می‌باشد».[۵]

ذاتی که از داشتن اجزا، زمان، مکان، اندازه، مقدار و قرب و بُعد، والاتر باشد، قطعا نه قابل وصول است و نه قابل شهود؛ نه در چیزی حلول می‌کند و نه با چیزی متحد می‌گردد؛ نه چیزی در ذات او فانی و مندك می‌شود و نه به صورت نور یا غیر آن، جلوه‌گر خواهد شد؛ نه عین وجود اشیا می‌باشد و نه وجود نامتناهی و مطلقش می‌توان دانست و نه متناهی و مقید و نه هر دو.

فرض هر گونه صدور (تولد) و سنخیت (همانندی) بین ذات خالق و مخلوق، مبتنی بر عدم شناخت خداوند و معرفت حقیقت توحید او خواهد بود.

حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند:

«او فراتر از هر نهایت و زمان و احاطه و شمارشی است. فراتر است از تمامی صفات مقداری و نهایات مکانی که وصف کنندگان به او ارزانی می‌دارند».[۶]

امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هر چه در خلق باشد در آفریننده‌اش نیست و هرچه در مخلوق امکان داشته باشد، در خالق آن محال و ممتنع است . . . در غیر این صورت ذات خالق، متغیر و دگرگون و دارای اجزای متفاوت می‌شد».[۷]

امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إن اللّه تعالی خِلوٌ من خَلقِهِ وخَلقُه خِلوٌ منه، وکُلُّ ما وَقَع عَلَیه اسمُ شیءٍ فَهُوَ مَخلوقٌ ما خَلا الله عَزَّ وَجلَ»[۸].

«خداوند متعال جدا از خلق خویش و خلق او جدا از خداوند می‌باشند و هر چیز که نام شئ بر آن توان نهاد مخلوق است به جز خداوند عزوجل».

آیا کدامین برهان و فطرت و عقل سلیم می‌پذیرد که مخلوقات، مراتب وجود و طبقات ذات خدا ! یا تجلی و پرتو هستی او باشند؟! مگر ذات متعالی از مقدار، اجزا، شبح و شکل و آفریننده‌ی هر صورت و مقداری، خود به صور مختلف و اشکال و اجزای گونه گون

در می‌آید؟! پس در این صورت، فرق میان خالق و مخلوق و عابد و معبود چه چیز خواهد بود؟!
امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:
«لَوْ کانَ کَما یَقُولُ لَم یَکُنْ بَیْنَ الخالِقِ وَالمَخْلُوقِ فَرْقٌ»[9].

عرفان به این صراحت، هر معبودی را حق و هر بتی را خدا می‌داند و هرگونه بت پرستی را عین توحید می‌شمارد؛ در حالی که خداوند متعال با اصرار و تکرار می‌فرماید: «بگو ای کافران، من آنچه را شما عبادت می‌کنید نمی‌پرستم، و شما عبادت کننده معبود من نیستید. نه من آنچه را شما می‌پرستید می‌پرستم، و نه شما عبادت کننده آن هستید که من او را عبادت می‌کنم. شما را دینی است و آیینی و مرا دین و آیین دیگر».

«اگر چنان باشد که او می‌گوید، بین خالق و مخلوق فرقی نخواهد بود».
تباین ذات خالق و مخلوق، تباین بین ذات مقداری و حقیقت متعالی از مقدار است. زمان، مکان، تناهی، عدم تناهی، اطلاق و تقیید، ویژگی‌های ذات مقداری است و ذات متعالی از مقدار خداوند، هرگز با آنها سنجیده نمی‌شود. البته اعتقاد به اینکه چیزی هم نامتناهی باشد و هم بدون جزء و کل، فی نفسه متناقض و غیر معقول است.
امام صادق علیه‌السلام در پاسخ شخصی که می‌پرسد: آیا خداوند متعال به ذات خود در همه جا وجود دارد؟ می‌فرمایند:
«چه می‌گویی! همانا مکانها، اقدار و اندازه هایند. وقتی بگویی خداوند به ذات خود در مکان است، باید بگویی در اقدار و اندازه‌ها و مانند آن است، در حالی که او مباین با مخلوق است، آنچه آفریده است در حیطه علم و احاطه قدرت و سلطنت اوست».[10]

شواهدی دیگر از کلمات وحدت وجودیان

ابن عربی که از سران صوفیه و قائلین به وحدت وجود است، در فص هارونی از کتاب فصوص‌الحکم گوید:
«عارف کامل کسی است که هر معبودی را ـ در هر صورتی ـ جلوه‌ی حق ببیند که حق در آن صورت خاص، عبادت می‌شود. از این روست که همه آنها را «اله» نامیده‌اند با این که آن معبود، گاه سنگ است و گاه درخت، گاه حیوان است و گاه انسان، و گاه ستاره است و گاه فرشته».[11]
و می‌گوید:
«عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می‌بیند».[12]
و می‌گوید:
«هوای نفسانی بالاترین معبود است همانطورکه خداوند هم فرموده است: آیا دیدی آن کس را که هوای خود را معبود خود گرفته است».[31]
یکی دیگر از سران عرفان و تصوف، لاهیجی است که می‌گوید:
«چنانچه شیخ عراقی . . . فرموده است: و نزد اهل کشف و شهود که صوفیه صافی دلند، جمیع ذرات موجودات، مظهر و مجلای آن حقیقتند و به صورت همه اوست که تجلّی و ظهور نموده است . . . چون در صورت بت حق ظاهر باشد . . . و هر مظهری را نیز به این اعتبار بت می‌توان گفت؛ چه محبوب حقیقی است که در صورت او پیدا آمده است . . .

حسن شاهد از همه ذرّات چون مشهود ماست
حق پرستم دان اگر بینی که هستم بت پرست

. . . اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است . . .

بدان خوبی رخ بت را که آراست؟
که گشتی بت پرست ار حق نمی‌خواست؟

. . . و اگر خدای نمی‌خواست، هیچکس بت پرست نمی‌شد. پس وقتی که خالق و مصور و مزین بت، حق باشد و بت پرستی باراده الله باشد، پس کسی را چه اختیار باشد؟! . . .

بت پرستی اراده الله است
پس کسی را از آن چه اکراه است. . .

بت را هم حق کرده و آفریده است و هم حق گفته است که بت پرست باشند . . . و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده

از تعبیرات «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» و «عدمی بودن حدود و اعتبارات و اوهام بودن آنها» و «اطلاق و لابشرطی وجود» و امثال این تناقضات و ادعاهای خلاف بدیهی، چه طرفی می‌توان بربست؟ وجود اطلاقی ـ که به ادعای ایشان همان وجود خداوند است ـ جز به عین وجود همین موجودات مقیّد، چگونه وجود می‌تواند داشت؟! و اعتبار وحدت برای نفس همین موجودات دارای اجزا و مقادیر قابل زیاده و نقصان، چه ربطی به خداشناسی و توحید خداوند جهان آفرین دارد؟!

است . . . و چون او به صورت بت، متجلی و ظاهر گشته است خوب و نکو بوده است . . . چون فی الحقیقه غیر حق، موجود نیست و هر چه هست حق است»[۱۴].

شبستری نیز که از بزرگان صوفیه و مخالفین خاندان نبوت علیهم‌السلام می‌باشد می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
بدانستی که دین در بت پرستی است[۱۵]

آری، عرفان به این صراحت، هر معبودی را حق و هر بتی را خدا می‌داند و هرگونه بت پرستی را عین توحید می‌شمارد؛ در حالی که خداوند متعال با اصرار و تکرار می‌فرماید:

«بگو ای کافران، من آنچه را شما عبادت می کنید نمی‌پرستم، و شما عبادت کننده معبود من نیستید. نه من آنچه را شما می‌پرستید می‌پرستم، و نه شما عبادت کننده آن هستید که من او را عبادت می کنم. شما را دینی است و آیینی و مرا دین و آیین دیگر».

بدیهی است که مخلوقات مقداری و جزء دار را نه داخل ذات متعالی از مقدار و اجزا می‌توان دانست و نه خارج از آن، و خالق متعال را نه نزدیک به آنها می‌توان شمرد و نه دور از آنها و نه . . .؛ بلکه دخول، خروج، قرب، بُعد، زمان و مکان خاصیت اشیای مقداری است و اگر ممکن بود که ذات خداوند، قابل اتصاف به این اوصاف باشد دیگر به چه ملاکی می‌توانست خالق باشد و نه مخلوق؟!

و نیز:

«شما و تمام آنچه غیر از خداوند می‌پرستید، هیزم دوزخید. شما به آن درخواهید افتاد». [۱۶]

«اف بر شما و بر آنچه غیر از خدا می‌پرستید! آیا اندیشه نمی‌کنید؟»[۱۷]

«امر نشدند مگر اینکه خدای یگانه را عبادت کنند».[۱۸]

امام حسین علیه‌السلام در تفسیر سوره توحید می‌فرمایند:

« . . . خداوند سبحان خود در تفسیر صمد فرموده است «لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَهُ کُفُواً أَحَدٌ». لَمْ یَلِدْ یعنی از او چیزی مانند فرزند و سایر اشیایی که از مخلوقات پدید می‌آید خارج نشده و بلکه چیز لطیفی هم مانند نفس از او بیرون نیامده و خواب، فکر، اندیشه، اندوه، شادی، خنده و گریه و . . . ندارد. فراتر از آن است که چیز لطیف یا غیر لطیفی از او تولد یافته، بیرون آید. وَلَمْ یُولَدْ یعنی خود او نیز از چیزی پدید نیامده است . . . خیر، بلکه او خالق و پدیدآورنده و آفریدگار همه‌ی اشیا به قدرت خویش است. آنچه برای فنا آفریده، به مشیت او متلاشی خواهد شد و آنچه برای بقا آفریده، به علم او باقی خواهد ماند. پس اوست خداوند صمدی که چیزی از او پدید نیامده و خود نیز از چیزی پدید نیامده است. عالِم نهان و آشکار و خداوند متعالی بزرگوار است و احدی او را مانند نباشد»[۱۹].

امام صادق علیه‌السلام درباره‌ی اعتقاد کسانی که ذات خداوند را متجلی و ظاهر به صورتهای گوناگون می‌پندارند می‌فرمایند:

«هر گروهی گفتار ایشان را قبیح دانست و تمامی امتها، لعنتشان کرده‌اند. چون از ایشان دلیل خواسته شد گمراهانه به عناد برخاستند. تورات، تکذیبشان نمود و فرقان، ملعونشان شمرد و با این حال، پنداشته‌اند که خدایشان از صورتی به صورت دیگر در می‌آید، و ارواح ازلی در آدم وجود داشته و این امر تا به امروز ادامه دارد. اگر خالق و آفریننده در صورت مخلوق می‌باشد ، پس به چه دلیل می‌توان گفت که یکی از آن دو، خالق دیگری است؟! در بعضی عقاید، ایشان را چون نصاری و گاهی دیگر آنان را چون دهریان می‌یابی. ایشان می‌گویند: اشیاء موهومند و حقیقت ندارند».[۲۰]

و می‌فرمایند:

«هر کس گمان کند خداوند عزّوجلّ در چیزی است یا از چیزی است یا بر چیزی می‌باشد، به تحقیق کافر شده است».[۲۱]

دنباله سخنان وحدت وجودیان

از عامر بصری نقل شده است که در مقدمه قصیده خود «ذات الانوار» درباره معنای وحدت صرف گوید:

«وحدت صرف ـ چنانکه بعضی پنداشته‌اند ـ حلول نیست ؛ چرا که حلول اقتضا دارد که دو چیز موجود باشد که یکی در دیگری حلول کند. نزد موحدین بزرگ، وحدت آنگونه نیست ؛ بلکه نزد آنان چیزی جز واحد مطلق از تمامی جهات نیست و او جایی برای وجود غیر نگذاشته است. او برای همه چیز به خود آنها ظاهر شده است و هر کدام از افراد فراوانی که در حقیقت وحدت او داخلند بهره‌ای از وحدتش برده‌اند و هرگز از آن خارج نیستند، و عدم بر هیچ چیز عارض نمی‌گردد . . .

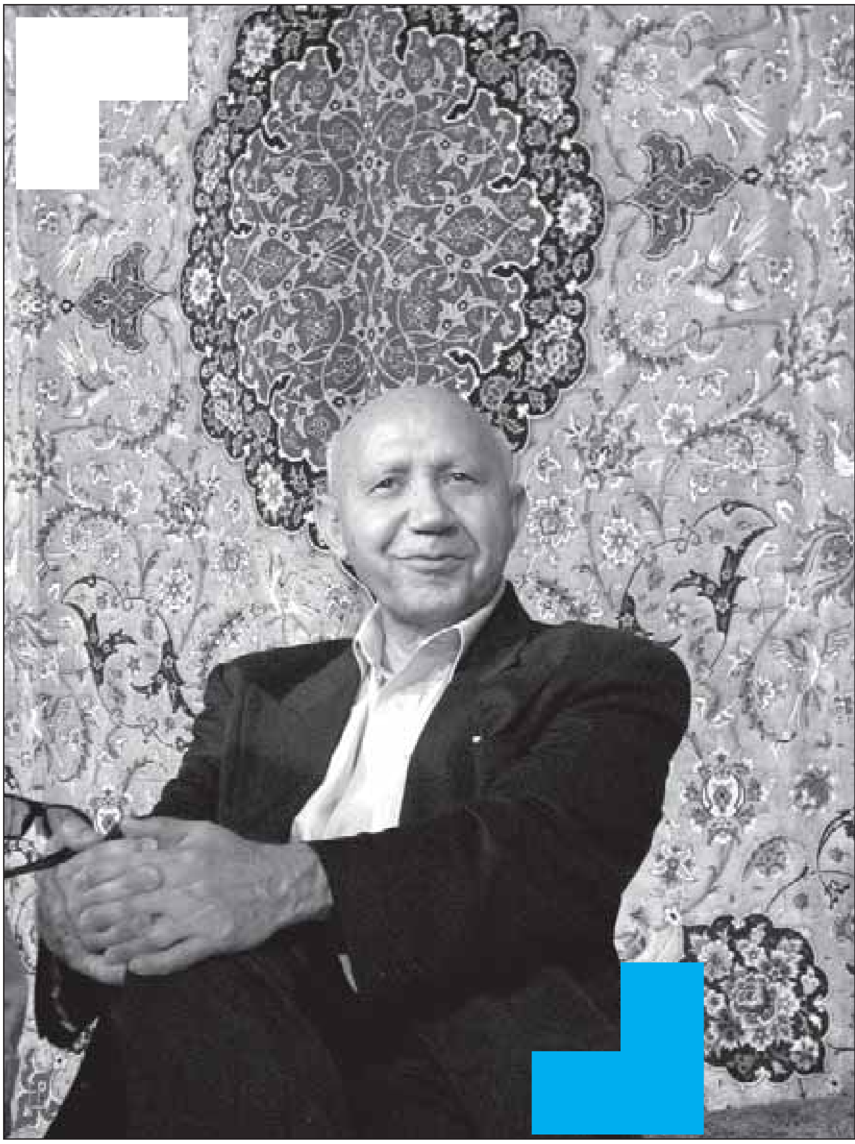
به روشنی برای همه چیز به خود آنها آشکار شده است؛ پس دیدگان در وجود هر ذره‌ای، او را مشاهده می کنند. او همان واحدی است که به نفس خود کثیر است، و اگر با دقت نظر کنی چیزی جز او وجود ندارد. همه چیز تو راست ای آنکه جز تو نباشد، و هرکس چیزی جز تو موجود بیند احول و دوبین می‌باشد» . [۲۲]

مولوی گوید:

ما عدمهائیم و هستی‌ها نما
تو وجود مطلقی هستی ما

قیصری گوید:

«کسی که به خدا و مظهرهای او آگاه باشد به خوبی می‌داند، هر معبودی در هر صورتی که باشد، همان حق می‌باشد؛ چه به صورت اشیای محسوس باشد مانند بتها و چه به صورت موجوداتی که برزخ بین حس و تجردند مانند جن و چه به صورت موجودات



مجرد مانند ملائکه».
عرفان می‌گوید:
«وحدت به معنی اتحاد و حلول ذات خالق با مخلوق نیست . . . وحدت به معنی استقلال ذات حق تعالی شأنه در وجود است که با وجود این استقلال و عزت، هیچ موجود دگری توان استقلال را نداشته و وجودش، وجودی ظلّی و تبعی است همچون سایه شاخص که به دنبال آن می‌گردد . . . همه ظهورات او می‌باشند و تجلیات ذات اقدس وی. اما ظاهر از مظهر جدا نیست . . . وگر نه دیگر ظهور و تجلی نیست. آن وجودی است جدا و این وجودی است جدا. در این صورت، عنوان مخلوق و ربط و رابطه برداشته می‌شود و تمام کاینات، موالید خدا می‌گردند، در حالی که او لَمْ یَلِدْ است».[۲۳]

ابن عربی در فص نوحی از کتاب فصوص الحکم می‌گوید: «به اعتقاد اهل تحقیق، تنزیه خداوند، عین محدود کردن و تقیید و دربند کشیدن ذات خداوند است. از این رو، کسی که او را متعالی و منزه داند یا جاهل و نادان است و یا بی‌ادب».

به روشنی پیداست که امر کاملا برعکس می‌باشد و فرزند و مولود خداوند بودن در صورتی لازم می‌آید که همه چیز را همانند اهل عرفان، اعیان ثابته نهفته در ذات خدا و پدید آمده از او، و رشحات وجود و تجلیات ذات او بدانیم؛ نه مخلوقاتی که پس از عدم و نیستی حقیقی به ایجاد خداوند قادر مطلق پدید آمده‌اند. آری حقیقت تولد همان است که اهل فلسفه و عرفان می‌پندارند و می‌گویند:
« . . . تمام اشیاء در مقام ذات مندرج بوده‌اند . . . تمام ذرات از آنجا تابش کرده است».[۲۴]
روشن است ذاتی که منبع اندراج همه اشیا و مرکز تابش همه ذرات باشد، خود ذاتی جزءدار و مقداری است و اشیا، مولود و فرزند او خواهند بود نه مخلوقِ مسخّر اراده و ایجاد و اعدام او.
باز هم در کتاب روحِ مجرد آمده است:
«انکار وحدت وجود یعنی انکار استقلال در ربوبیّت و خلاقیّت حضرت باری تعالی شأنه العزیز. بنا بر این منکر وحدت وجود، منکر

اهل فلسفه و عرفان بر اساس نفی هر موجودیتی به جز از خدا و بر پایه اعتقاد به ظهور و تجلی او در هر صورت و شکلی، با تعبیر متناقض «تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه» صریحا به تشبیه خداوند گرفتار شده‌اند؛ با اینکه تشبیه خداوند به مخلوقات به هیچ تأویلی قابل پذیرش نیست و با اصول مسلم عقل و شرع، مخالفت روشن و آشکار دارد.

توحید است».[۲۵]

در پاسخ می‌گوییم: اتفاقا این عین توحید و کمال معرفت خداوند و وحدت رب و خالق است که کسی خداوند یکتای متعالی از هر زمان، مکان، مقدار و اجزا و فراتر از هر تصور، توهم، وصول، ادراک، تجلی، ظهور، صدور، اطلاق و تقیید را، آفریننده و روزی دهنده و به وجود آورنده همه مخلوقات بداند. و متقابلاً اگر کسی نفس همین اشیای متجزی و رنگارنگ و گوناگون و قابل تغییر و تبدیل را، ظهور و بروز و جلوه حقیقت وجود خدا بداند و مانند ملاصدرا و دیگر اهل فلسفه بگوید:

هر چیزی که ادراک می‌کنیم همان وجود حق در پیکره مخلوقات است».[۲۶]

ابن عربی:علت عتاب و سرزنش موسی نسبت به برادرش هارون، این بود که چرا هارون، گوساله پرستی را انکار کرده و قلبش گنجایش نداشته است که گوساله پرستی را تحمل کند! و چرا نفهمیده است که گوساله‌پرستی هم چیزی غیر از خداپرستی نیست؛ زیرا عارف کامل کسی است که حق را در هر چیزی می‌بیند؛ بلکه خدا را عین هر چیزی می‌بیند!

هرگز نمی‌تواند ذات خداوند متعال را از قید اجزا و مقادیر و زمان و مکان رهانیده و دم از توحید ذات متعالی خداوند بزند.

از تعبیرات «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» و «عدمی بودن حدود و اعتبارات و اوهام بودن آنها» و «اطلاق و لابشرطی وجود» و امثال این تناقضات و ادعاهای خلاف بدیهی، چه طرفی می‌توان بربست؟ وجود اطلاقی ـ که به ادعای ایشان همان وجود خداوند است ـ جز به عین وجود همین موجودات مقیّد، چگونه وجود می‌تواند داشت؟! و اعتبار وحدت برای نفس همین موجودات دارای اجزا و مقادیر قابل زیاده و نقصان، چه ربطی به خداشناسی و توحید خداوند جهان آفرین دارد؟!

یك مکعب، دارای شش جهت و اجزای معین وجودی و حجم مشخص است؛ اما می‌توان از جهات مختلف به گونه‌ای به آن نگریست که یك مربع و یا دو مربع و یا سه مربع بیشتر ننماید. نیز می‌توان آنرا یك واحد حجم اعتبار کرد و یا شش مربع و یا چند زاویه و یا چند خط . . . ؛ اما آیا این اعتبارات مختلف ما، حقیقت عینی او را دگرگون می‌کند و مثلاً آنگاه که آن را یك واحد حجم اعتبار می‌کنیم اجزای عینی و خارجی آن نیز از کثرت رها شده و به عالم وحدت پای می‌نهد، و دیگر چند خط یا چند مربع و چند زاویه و اجزای متعدد نیست؟!

اعتبارات مختلف ما درباره خداوند، چه تأثیری در وجود عینی و حقیقت ذات او می‌گذارد؟! اطلاق، امری اعتباری است و عدم تناهی هم جز وهم و خیال چیزی نیست. اینك فلسفه و عرفان به مجرد اعتبار و خیال، چگونه می‌تواند از ذاتی که او را عین همه اشیا می‌داند، نفی تجزی حقیقی کند؟!

آری تباین ذاتی خالق و مخلوق و عدم وحدت آن دو، امری است در نهایت بداهت؛ اما مشکل اصلی وحدت وجودیان در این است که خیال می‌کنند اگر مخلوقات، وجودی جدای از خالق خود داشته باشند، با اجزای وجودی خود مزاحم وجود خدا و موجب محدودیت او می‌شوند. لذا برخلاف ضرورت عقل و برهان و وحی، همه چیز را اوهام و خیالات دانسته و هستی همه چیز را نمودهای حقیقت وجود خدا دانسته‌اند. البته با این روش نه تنها مشکلی را حل نکرده‌اند، بلکه منکر محسوسات شده و دچار تناقضات آشکار گشته‌اند. ایشان اگر به تباین ذاتی، و عدم سنخیت خالق فراتر از داشتن اجزا با مخلوق دارای اجزا توجه می‌داشتند، به روشنی می‌یافتند که تنها دو چیز مقداری و متجزی هستند که در وجود، مزاحم یکدیگر و باعث محدودیت هم می‌شوند.

بدیهی است که مخلوقات مقداری و جزء دار را نه داخل ذات متعالی از مقدار و اجزا می‌توان دانست و نه خارج از آن، و خالق متعال را نه نزدیك به آنها می‌توان شمرد و نه دور از آنها و نه . . . ؛ بلکه دخول، خروج، قرب، بُعد، زمان و مکان خاصیت اشیای مقداری است و اگر ممکن بود که ذات خداوند، قابل اتصاف به این اوصاف باشد دیگر به چه ملاکی می‌توانست خالق باشد و نه مخلوق؟!

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«خالق همه چیز را نمی‌سزد مگر اینکه فراتر از وجود هر چیز و مخالف با همه‌ی آنها باشد»..[۲۷]

در حالی که اهل فلسفه و عرفان، ذات خداوند را منشأ تولد همه چیز می‌دانند و می‌گویند:

اهل فلسفه و عرفان بر اساس نفی هر موجودیتی به جز از خدا و بر پایه اعتقاد به ظهور و تجلی او در هر صورت و شکلی، با تعبیر متناقض «تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه» صریحا به تشبیه خداوند گرفتار شده‌اند؛ با اینکه تشبیه خداوند به مخلوقات به هیچ تأویلی قابل پذیرش نیست و با اصول مسلم عقل و شرع، مخالفت روشن و آشکار دارد.

ابن عربی در فص نوحی از کتاب فصوص الحکم می‌گوید:

«به اعتقاد اهل تحقیق، تنزیه خداوند، عین محدود کردن و تقیید و دربند کشیدن ذات خداوند است. از این رو، کسی که او را متعالی و منزه داند یا جاهل و نادان است و یا بی‌ادب».[۲۸]

اما قرآن و برهان و سنت و وحی و فطرت، گواهی می‌دهند که خداوند متعال ذاتی متعالی و منزّه از عین وجود مخلوقات خود می‌باشد؛ نه جزء دارد و نه مقدار، و نه صورت می‌پذیرد، و نه قابل تجلّی و ظهور است، و نه چیزی از او خارج و صادر می‌شود، و نه او خود از چیزی پدید آمده است؛ همه اشیا، مخلوق و آفریده حضرت

او جل‌وعلا می‌باشــند که پس از نیستی و عدم مطلق، آنها را ایجاد فرموده اســت ،و اگر بخواهد همه آنها را نیست و نابود فرماید، هیچ محالی پیش نمی‌آید. در حالی که بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی، از بین رفتن هیچ چیزی ممکن نیســت ؛ چــه اینکه انعدام و از بین رفتــن هر چیزی، مســتلزم این اســت که به همان مقــدار از وجود خداوند معدوم شود و از میان برود.

ابن عربی، حافظ، مولوی، عطار، شبستری و اهل عرفان، هر بتی را خدا می‌دانند و هر گونه بت‌پرستی را عین خداپرستی می‌شمارند و می‌گویند:
گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین
گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند
و نیز:
مسلمان گر بدانستی که بت چیست
یقین کردی که دین در بت‌پرستی است

ناپیدای دیدنی!

چنانکه نقــل کردیم در کتاب مقالات درباره خداوند متعال آمده است:

«هــر چند در مقام ذات از نام و نشــان و تجلــی و صورت مبرا است، و در پس پرده غیب ازلاً و ابدا از دیده عقول پنهان است، اما حافظ او را به هزار نام و نشان بر پرده غزلیات خویش نقش کرده و به مصداق ســخن ابن عربی که گفت، خداوند دوست دارد که او را در همــه صورت‌ها عبادت کنند، او نیز محبوب خود را در جلوه‌های گوناگون از صنم تا صمد و از شــاهد هر جایی تا عزیز مهین ستوده است».

پاســخ اینکــه: عرفان که هســتی را منحصر به خــدا می‌داند و اعتقــاد به وجود هر چیــز دیگری غیر از او را ـ ولــو اینکه آن چیز مخلوق و آفریده او باشــد – انکار می‌کند و بلکه آن را عین شــرك می‌داند، چگونه خدا را مبرای از تجلّی و صورت و نام و نشان معرفی می‌کند؟! و در پس کدام پرده پنهانش می‌نماید؟!

اما آیا ابن عربی چه گفته اســت که ایشان آنرا چنین پسندیده‌اند و بــه جای معارف مکتب وحی به دیگران تحویل می‌دهند؟ پاسخ این است که او در فص هارونی از کتاب فصوص الحکم خود درباره گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل ـ هنگامی که با جانشین حضرت موسی، هارون مخالفت کردند و گوســاله پرســت شــدند تا اینکه حضرت موســی از کوه طــور بیامد و هارون را مورد عتــاب قرار داد که چرا امت او گوساله پرست شده‌اند و هارون عذر آورد که آنان به نهی او گوش نداده و لذا بت پرست شده‌اند ـ با توجه به توضیحات قیصری می‌گوید:

«علت عتاب و ســرزنش موسی نســبت به برادرش هارون، این بود که چرا هارون، گوســاله پرستی را انکار کرده و قلبش گنجایش نداشــته است که گوساله پرستی را تحمل کند! و چرا نفهمیده است که گوساله‌پرســتی هم چیزی غیر از خداپرســتی نیست؛ زیرا عارف کامل کسی است که حق را در هر چیزی می‌بیند؛ بلکه خدا را عین هر چیزی می‌بیند!»[۲۹]

بر این اساس است که ابن عربی، حافظ، مولوی، عطار، شبستری و اهل عرفان، هر بتی را خدا می‌دانند و هر گونه بت‌پرستی را عین خداپرستی می‌شمارند و می‌گویند:

گفتم صنم پرســت مشو با صمد نشین
گفتا به کوی عشق هم این و هم آن کنند[۳۰]

و نیز:

مسلمان گر بدانســتی که بت چیست
یقین کردی که دین در بت‌پرستی است

کتاب مقالات می‌نویسد:

«عارفان، حق را در همه صورت‌ها می‌بینند و در همه صورت‌ها عبادت می‌کنند؛ چنانکــه محیی الدین گفت: قلب من پذیرای همه صورتهاســت؛ معبدی است برای بت‌پرســتان و کعبه‌ای است برای حاجیان. قلب من الواح مقدس تورات اســت و کتاب آسمانی قرآن. دین من عشق است و این است ایمان و مذهب من»[۳۱].

و نیز در کتاب مقالات از مولوی نقل شده است:

کتــاب مقــالات در بیان وحدت وجود، و تجلــی ذات خداوند به صورتهای مختلف تصریح می‌کند که:

«. . . خالــق همــه صورت‌ها و به زبان دیگــر، متجلی به همه صورت‌هاست.

خالــق بی‌چون یقین بی‌صورت اســت
لیــك در هــر صورتــی خــود را نمود
در لبــاس حســن لیلــی جلــوه کــرد
صبــر و آرام از کــف مجنــون ربود[۳۲]

در جای دیگر می‌نویسد:

«چون نیك بنگری، قدیم و محدثی در کار نیست . . . همه یك ذات است و باقی همه مانند عنقاء اسمهای بی‌مسماست . . . ازل تا ابد و کران تا کران هستی از علت و معلول و قدیم و حادث و عاشق و معشوق، همه اوست و دوبینی‌ها همه از چشم احول است»[۳۳].

و می‌نویسد:

«عرفان نیز به یك نظر، حرکتی اســت از جزء که موجوداتند به سوی کل که حقیقت هستی احدیت و ذات است»[۳۴].

در مثنوی مولوی آمده است :

«سوی کل خود رو ای جزء خدا»[۳۵]

و در جای دیگر گوید:

آنهـا کـه طلبـکار خداییـد، خداییـد
بیرون ز شما نیست، شـمایید شمایید
ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش
در عیـن بقاییـد و منـزّه ز فناییـد[۳۶]

نه حلول و اتحاد و نه وحدت وجود

در کتاب مقالات درباره باباطاهر آمده است:

«و اینکه بعضی او را حلولی دانسـته و به کفر و الحاد منسـوب کرده‌اند، اگر مقصود از حلول، سـریان هستی مطلق و حضور آن در جمله کائنات است، این سخن همه عارفان و حکیمان الهی است . . . علت موجده، عین علت مُبقیه است؛ یعنی بدیهی است که آن علت کل در معلولات ـ که به تعبیری، مرتبه نازله هسـتی همان علتند ـ بالضـروره حضور دارد و عالم هر لحظه به بقای او باقی اسـت و به زبان شـاعرانه‌ی عطار، اگر حلولی این باشد که مائی ما در اویی او،

الهی قمشـه ای: عارفان، حـق را در همه صورت‌ها می‌بینند و در همه صورت‌ها عبادت می‌کننـد؛ چنانکه محیی الدین گفت: قلب من پذیرای همه صورتهاسـت؛ معبدی است برای بت‌پرستان و کعبه‌ای اسـت برای حاجیان. قلب من الواح مقدس تورات است و کتاب آسـمانی قرآن. دین من عشـق است و این است ایمان و مذهب من .

محو و مندك شـود و تنها او ماند، این غایت قصوای عارفان است. و اگر مقصـود از حلول خداوند در عالم، ماننـد حلول جن در آدمی اسـت، این فضولی عقل بوالفضول اسـت و راهی به توجیه ندارد . . . از ایـن رو باباطاهـر که به روایت رباعیـات و کلمات قصار، به هر چـه می‌نگرد او را می‌بیند و جز او در جهان نمی‌بیند و به هیچ روی کثرت و دوئی را نمی‌پذیرد، چگونه قائل به حلول باشد در حالی که به قول شیخ محمود:

حلـول و اتحـاد اینجـا محال اسـت
که در وحدت دوئی عین ضلال است»[۳۷]

هر کس مختصر آشـنایی با برهان و قرآن و سنتِ خاندان نبوت علیهم‌السـلام داشته باشد به خوبی می‌داند وحدتی که ایشان قائلند و آن را غایت قصوای عارفان می‌دانند و صحیح می‌شـمارند، اصل ضلالت و گمراهی است، و بر عکس دوئیت و تباین و جدایی خالق و مخلوق که ایشان آن را عین ضلال می‌شمارند، حقیقتِ هدایت و هدایتِ حقیقی می‌باشد.

کتاب مقالات در جای دیگر نیز که داستان سیمرغ عطار را نقل می‌کند، بر این پندار اسـت که محو شدن انسان در خدا ـ به معنای ندیـدن خـود و نفی غیر و وحدت وجود ـ از اعتقاد به حلول و اتحاد بهتر است، لذا می‌نویسد:

«درسـت است که عارفان، مقام انسان را تا مرتبه‌ی خدایی بالا برده و گفته‌اند:

آنـان کـه طلبـکار خداییـد خدایید!
بیرون زشـما نیست شـمایید شمایید

مولوی

. . .سالها از پی مقصود به جان گردیدیم
یار در خانه و ما گـرد جهان گردیدیم
سعدی

سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد
آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
حافظ

. . . این سـیمرغ مجازی، هنوز آن سیمرغ حقیقی را ندیده‌اند و برای رسیدن به او باید که نظر از آن سیمرغ که خود ایشانند برگیرند و در سـیمرغ راسـتین محو شـوند و این محو انسانیت در الهیت است نه انکار الهیت»[۳۸].

بطلان این سـخنان واضح‌تر از آن اسـت که نیازی به توضیح داشـته باشـد. زیرا اعتقاد به توحید و خداپرسـتی حقیقی، تنها در صورتی ممکن اسـت که انسـانها مخلوق خداوند دانسـته شـوند، و در حقیقتِ ذاتِ خود، نه جزء خدا باشـند و نـه جلوه و صـورت او، و انکار ایـن معنی به هر عنوانی که باشـد، با اصول توحید و خداپرسـتی نمی‌سازد؛ حال چه می‌خواهید نام آن را حلول بگذارید و چه اتحاد، و چه می‌خواهید خود را در آینه حق بنگرید و چه اصل وجود خـود را انکار کنید و وجود را منحصر به خدا کرده، محو در الوهیت او شـوید. همه این صورت‌هـا، انکار وجود خالـق و خلق، و باطل می‌باشد، و چیزی غیر از خدا دانستن انسان و غیر انسان نیست.

انکار وجود مخلوق

کتاب مقالات می‌نویسد:

«و تـا سـالك بدین وادی نرسـد و آن واحد بی‌منتهـا را ـ که وحدتـش غیر در جهان نگذاشـت ـ اصل همه ذاتهـا و صفتها و کارها نشناسـد و به تعبیر حکیمان الهی، به توحید ذاتی و صفاتی و افعالی آراسته نگردد، خواه خدا را یك گوید یا هزار، تفاوتی نمی‌کند و تا از غیر حق (چون دروغ و فریب و تدبیرهای شـیطانی . . .) در نیل به مقصودها یاری می‌جوید گواهیش به یکتایی معبود و یکتایی یار و یاور (ایاك نعبد و ایاك نستعین) عین شرك است . . . در منزل توحید، تمامی کثرتها به وحدت بدل می‌شود . . .

از خـدا دان خـلاف دشـمن و دوسـت
کـه دل هـر دو در تصـرف اوسـت

سعدی

این سـخن و امثـال آن که تمامی کتاب مقـالات را فرا گرفته

است، به هیچ عنوان ربطی به معارف قرآنی و برهانی ندارد. در اینجا به برخی از اشکالات آن اشاره می‌کنیم:

۱ . در اینجا خداوند واحد بی‌منتها دانسته شده است، در حالی که واحد بودن خداوند را به بی‌انتهایی معنا کردن، اشتباه بزرگی است. در ابتدای این نوشته اشاره کردیم و در جای خود به طور مفصل بیان داشته‌ایم که اعتقاد به نامتناهی از مطالب نادرست و ساخته افکار بشری و معارف فلسفی و عرفانی است. تناهی و عدم تناهی، ویژگی ذات مقداری است و خداوند والاتر از این است که به صفت موهوم عدم تناهی، متصف گردد. علاوه بر آن، تحقق نامتناهی، موضوعا محال است و حتی ذات مقداری و مخلوق و متجزی هم به آن وصف نمی‌شود.

۲ . گفته‌اند: «وحدتش غیر در جهان نگذاشت». اصل این سخن از شبستری است که می‌گوید: «غیرتش، غیر در جهان نگذاشت؛ لاجرم عین جمله اشیا شد» و البته این گفتار از عقاید اختصاصی عارفان و صوفیان است و ربطی به عقل و وحی ندارد؛ چه اینکه انکار وجود غیر و منحصر کردن وجود به ذات خداوند و وهم و خیال دانستن وجود مخلوق، خلاف بداهت و وجدان است. انکار وجود مخلوق ولو به خیال اینکه وحدت خدا اقتضا می‌کند که غیری در کار نباشد، با اصول توحید و خداپرستی و عبودیت منافات دارد. منشأ این سخن عدم درک صحیح معنای خداپرستی و توحید است، اگر ایشان معنای توحید را درست می‌فهمیدند، هیچ منافاتی بین اعتقاد به وحدانیت خداوند و وجود مخلوقات و آفریده‌های او نمی‌دیدند.

آری، منشأ اشتباهات ایشان در این باره آن است که مکتب معرفت بشری، موجود را منحصر به یك سنخ (سنخ دارای اجزا و مقدار) دانسته، سپس همان سنخ واحد را به دو قسم تقسیم کرده، یکی را متناهی و دیگری را نامتناهی می‌انگارد؛ و در مرحله‌ی بعد، مصداق وجود نامتناهی را مجموعه اشیا دانسته و وحدت وجود را نتیجه می‌گیرد؛ اما مکتب علوم آسمان در اولین قدم، بشر را متوجه این نکته می‌سازد که موجود منحصر به آنچه تو آن را تصور و توهم می‌کنی نیست، بلکه آنچه تو آن را تصور و توهم می‌کنی و متناهی یا نامتناهی می‌انگاری، دارای مقدار و اجزا و مخلوق است، و دلالت می‌کند بر اینکه باید خالقی موجود باشد که حقیقت ذات او مباین با سنخ وجود دارای مقدار و اجزا است، و او جلّ‌وعلا قابل اتصاف به زمان و مکان و تناهی و عدم تناهی و... نمی‌باشد .

هم اوست که آفریدگار جهان و جهانیان و معبود غیر قابل تصور و توهم و شناخت و ادراك و وصول و شهود است، و یکی بودن وجود خالق و مخلوق (وحدت وجود) هرگز ممکن و قابل قبول نیست .

واحد بودن خداوند را به بی‌انتهایی معنا کردن، اشتباه بزرگی است. در ابتدای این نوشته اشاره کردیم و در جای خود به طور مفصل بیان داشته‌ایم که اعتقاد به نامتناهی از مطالب نادرست و ساخته افکار بشری و معارف فلسفی و عرفانی است. تناهی و عدم تناهی، ویژگی ذات مقداری است و خداوند والاتر از این است که به صفت موهوم عدم تناهی، متصف گردد. علاوه بر آن، تحقق نامتناهی، موضوعا محال است و حتی ذات مقداری و مخلوق و متجزی هم به آن وصف نمی‌شود.

۳ . گفته‌اند: «اصل همه ذات‌ها و صفتها و کارها، خداست و به تعبیر حکیمان الهی، سالك باید به توحید ذاتی و صفاتی وافعالی آراسته گردد».

توحید ذاتی، صفاتی و افعالی به معنایی که عارفان می‌گویند باطل است؛ زیرا ایشان در توحید ذاتی، همه ذات‌ها را به خدا برگردانده، اشیا را متولد از ذات او یا جلوه‌های گوناگون وجود او می‌دانند، و حال اینکه تمامی ماسوی الله، مخلوقات و آفریده‌های اویند و ذات متعالی خداوند، نه چیزی از آن صادر می‌شود و نه به صورت‌ها و جلوه‌های مختلف در می‌آید.

در مورد توحید صفاتی، باید دانست که عارفان همان تجلی خداوند در صور گوناگون و تعین او در اعیان وجود مخلوقات را صفات خدا می‌شمارند. این مطلب، گذشته از اینکه درباره خداوند نادرست می‌باشد، فی نفسه نیز غیر معقول است. برای روشن شدن جواب، توضیح ذیل را می‌آوریم:

بطلان ادعای فنای در صفات

اهل عرفان به صراحت تمام گفته‌اند که منظورشان از فنا همان فنای در ذات و ادعای عینیت و یکی بودن وجود خود و خداوند و رسیدن به این پندار است که سالك، وجود خود را عین هستی خدا بداند، نه مخلوق و جدای از ذات او؛ اما در عین حال گاهی به جهت وضوح بطلان ادعای فنای در ذات، فنای در اسما و صفات را عنوان کرده و در لفافه آن، وحدت وجود را القا می‌کنند. گاهی هم برای رفع تناقض، هر دو را پذیرفته و آنها را دو مرحله از سیر عرفانی به شمار می‌آورند. لذا درباره صفات و اسما نیز توضیحی می‌آوریم:

اسمای خداوند متعال دو مصداق دارد: یکی لفظی و دیگری وجودی. اسم لفظی مانند کلمه خالق که مرکب است از حروف «خ»، «ا»، «ل» و «ق». اسم وجودی مانند نفس بعضی از موجودات شریف عالم هستی. برترین اسمای وجودی خداوند، وجود پاك محمّد و آل محمّد علیهم‌السلام است. آنها شریف‌ترین مخلوقات خداوند متعال و برترین نشانه وجود و علم و قدرت خالق جل و علا می‌باشند. لذا از ایشان به عنوان اسماء اللهّ الحسنی تعبیر می‌شود.

مکتب معرفت بشـری، موجـود را منحصر به یک سـنخ (سـنخ دارای اجزا و مقدار) دانسته، سپس همان سنخ واحد را به دو قسم تقسیم کرده، یکی را متناهـی و دیگـری را نامتناهـی می‌انگارد؛ و در مرحلـه بعد، مصـداق وجود نامتناهـی را مجموعه اشیا دانسـته و وحدت وجود را نتیجه می‌گیرد؛ اما مکتب علوم آسـمان در اولین قدم، بشر را متوجه این نکته می‌سـازد که موجـود منحصر به آنچه تو آن را تصور و توهم می‌کنی نیسـت، بلکه آنچه تو آن را تصـور و توهم می‌کنی و متناهی یا نامتناهی می‌انگاری، دارای مقدار و اجزا و مخلوق اسـت، و دلالت می‌کند بر اینکه باید خالقی موجود باشد که حقیقـت ذات او مباین با سـنخ وجود دارای مقدار و اجزا اسـت، و او جل‌وعلا قابل اتصاف به زمان و مکان و تناهی و عدم تناهی و... نمی‌باشد .

بطلان ادعای فنای سـالك در این دو معنایی که برای اسـمای خداوند گفتیم واضح‌تر از آن است که نیازی به توضیح داشته باشد. امّا درباره ادعای فنای در صفات، باید دانسـت که خداوند متعال اصـلاً صفتی غیر از ذات خود ندارد که سـالك بخواهد به فنای در آن برسـد یا نرسـد؛ بلکه کمال توحید او، جلّ و علاء، نفی صفات از اوست.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«کمال توحید خداوند متعال، نفی صفات از اوست».[۳۹]

او ذات علـم، قدرت و حیات اسـت و بحث اتصاف ذات خداوند متعال به صفات، از اساس بی‌وجه و سالبه به انتفای موضوعِ اتصاف می‌باشد.

خداونـد را منبع و انبان وجود و صفات و اعیان ثابته دانسـتن و قابـل تنـزل به مراتب و منازل مختلفی به نام مقام اسـما و صفات انگاشتن، هیچگونه ربطی به مبانی برهانی توحید در مکتب خاندان نبوت علیهم‌السلام که تنها راه معرفت الهی می‌باشند، ندارد.

حضرت امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هر چیز در خلق پیدا شود، در خالقش نباشد، و هر چه درباره‌ی خلق امکان داشته باشد در آفریننده‌اش ممتنع است».[۴۰]

بنابر این، اعتقاد به هرگونه تشابه، همانندی، امکان وحدت، فنا، اندکاك و عینیت بین خالق و مخلوق از هر جهتی که باشـد خلاف برهان و نصوص صریح وحی می‌باشد

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هر کسـی خداوند را شـبیه خلقش داند مشـرك است. همانا خداونـد تبـارك و تعالی به هیـچ چیز نماند و هیچ چیـز همانند او نیست. هر چه در توهّم آید خداوند بر خلاف آن است».[۴۱]

آنچه بـه ایجاد خداوند متعـال موجود می‌گـردد، همان ذات و حقیقـت و هویت عینی مخلوقات اسـت و اعتقاد بـه دگرگونی در ذات و حقیقـت وجود خالق و به صور و اندازه‌ها و حدود مختلف در آمدن خداوند که آن را حقیقت وجود نامتناهی انگاشته‌اند، افسانه‌ای بیش نیست.

بطلان توحید افعالی عرفانی

اهل فلسفه و عرفان به نام توحید افعالی، همه افعال را به خداوند نسبت می‌دهند. توحید افعالی به این معنا، مستلزم جبر و ظلم صریح اسـت و موجب این اسـت که تمامی گناهان و معاصی به سـاحت قدس خداوند متعال نسـبت داده شـود. عقیده صوفیان و فلاسفه و عارفان در این باره به هیچ وجه با برهان و قرآن و مذهبِ سراسـر نور و هدایت تشیع سازگار نیست؛ چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در بیان بطلان این پندار می‌فرماید:

«بداهـت حکم می‌کنـد به اینکه افعال ما مسـتند بـه خود ما است».[۴۲]

آنچـه مؤلف کتاب مقـالات در مورد توحید افعالـی پذیرفته‌اند، عقیده باطل اشـعری‌های اهل سنت و جبری مسلکان می‌باشد، و با کلمات خود ایشان نیز تناقض دارد که در دنباله مطلب می‌گویند: «. . . چون دروغ و فریب و تدبیرهای شیطانی . . .» زیرا اگر فاعلی غیر از خدا وجود ندارد و همه کارها، کار اوسـت، چگونه می‌شـود دروغ و تزویر و ظلم و فسـاد و معصیت و کفر، غیر حق باشـد و چگونه می‌توان بعضی از تدبیرها را به شیطان نسبت داد ؟!

۴. ایشان گمان می‌کنند آیه «هَوَ الأوّلُ وَالآخِرُ» نیز دلیل بر وحدت وجود است و وجود را منحصر به ذات خداوند متعال می‌کند؛ در حالی که اول و آخر بودن خداوند متعال به داشـتن زمان نیست؛ ظهـور او نیز به معنای تجلی ذاتی او و بطونش هم به معنای نهان

www.ebnearabi.com

بودن در اندرون اشیا نمی‌باشد. زمان، مکان، دخول، خروج، ظهور و خفا همه از خواص اشیای مخلوق و دارای مقدار است و خداوند متعال قابل توصیف به اوصاف مخلوقات نمی‌باشد.

۵. درباره شعر سعدی ـ که هر فعلی را به تصرف خداوند متعال نسبت می‌دهد ـ و نیز آیه‌ای که ایشان گمان کرده‌اند شاهد بر این معنی است که همه افعال خیر و شر انسان و شیطان ـ از جهت وحدت وجود و انکار وجود هر چیزی غیر از خدا ـ به ساحت قدس خداوند متعال نسبت دارد، در بخش سوم به یاری خداوند متعال به طور مستقل سخن خواهیم گفت.

اوهام و بی‌نهایت

در کتاب مقالات درباره عطار که از سران تصوف و مخالفان مذهب اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد، آمده است:

«ابیاتی چون:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست
چون توئی بی‌حد و غایت جز تو کیست
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی
چون نمی‌ماند کجا ماند یکی

احاطه اعجاب انگیز او را بر حکمت متعالیه نشان می‌دهد که در دو بیت، سرّ وحدت وجود و تفسیر آن آیت الهی را که فرموده (اول و آخر و ظاهر و باطن اوست) و آن آیت دیگر که فرمود: (به هر طرف روی آورید آنجا چهره خداست) با استدلال محکم و روشن فلسفی بیان کرده است که آخر، چون او بی‌نهایت است جایی برای غیر نمی‌ماند؛ زیرا غیر از آنجا شروع می‌شود که او تمام شود و او هرگز تمام نخواهد شد!

غیر خدا در دو جهان هیچ نیست
هیچ مگو غیر که آن هیچ نیست
این کمر هستی موهوم را
چون بگشایی به میان هیچ نیست
اوست گل و سبزه و باغ و بهار
غیر در این باغ جهان هیچ نیست

و این همان سخن ابن عربی است که در دیباچه فصوص الحکم گفت: اَلْحَمْدُ للهِ الَّذی أَظْهَرَ الأَشْیاءَ وَهُوَ عَیْنُها!؛ ستایش مر خدای راست که جمله چیزها پدید آورد و او خود، عین هستی آنهاست».[۴۳]

برای واضح شدن بطلان این قسمت از نوشته‌های ایشان که خدا را بی‌نهایتی موجود در همه زمانها و مکانها معرفی می‌کند به گونه‌ای که وجود او از هر طرف آنچنان امتداد یافته است که هرگز تمامی ندارد، ناچاریم توضیحاتی بیاوریم تا روشن شود که بر خلاف مدعای ایشان، این مطالب تا چه اندازه از مبانی برهان و قرآن و مکتب اهل بیت عصمت علیهم‌السلام به دور می‌باشد.

(این تذکر لازم است که عبارت ابن عربی که به دیباچه‌ی فصوص نسبت داده شده، در کتاب فتوحات وی می‌باشد نه فصوص و عبارت نیز نادرست آورده شده است[۴۴].)

متناهی یا نامتناهی بودن، از شؤون ذات مقداری و متجزی است و به خداوند متعال که موجودی مباین با مقدار و فراتر از داشتن اجزا است، نسبت داده نمی‌شود. علاوه بر آن، اعتقاد به وجود نامتناهی فی نفسه از اوهام بوده و وجود آن از محالات است[۴۵].

خداوند را منبع و انبان وجود و صفات و اعیان ثابته دانستن و قابل تنزل به مراتب و منازل مختلفی به نام مقام اسما و صفات انگاشتن، هیچ گونه ربطی به مبانی برهانی توحید در مکتب خاندان نبوت علیهم‌السلام که تنها راه معرفت الهی می‌باشند، ندارد.

داشتن زمان و مکان و قابلیت امتداد وجودی نیز، از خواص موجود مقداری و متجزی بوده و به خداوند نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه او، خالق و آفریننده‌ی زمان و مکان است، و او بود در حالی که زمان و مکان نبود. پس چگونه ممکن است خود در آفریده‌ی خویش تحقق یابد؟![۴۶]

«چگونه چیزی که خود او آن را ایجاد کرده در او موجود شود و به خود او باز گردد؟!» [۴۷]

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«بزرگی خداوند به امتداد یافتن در جهات مختلف نیست وگرنه، تنها او را جسمی بزرگ پنداشته‌ای، و عظمت او به اینکه همه چیز به وجود او منتهی شود نمی‌باشد که در این صورت، تنها او را جسدی بزرگ دانسته‌ای؛ بلکه او دارای علو شأن و عظمت سلطنت و احاطه‌ی قدرت است».[۴۸]

تصور مزاحمت وجودی بین دو موجود مباین در ذات و حقیقت، که یکی دارای مقدار و اجزا است و دیگری برخلاف آن، از اساس باطل می‌باشد و به مراتب بدتر از این است که کسی مثلاً در مورد وزن چیزی بگوید: وزن آن دو کیلو و یك متر است ! که چنین سخنی به طور آشکارا باطل و از جهل به حقیقت معنای آن دو واحد، سر چشمه گرفته است.

از این رو است که ذات متعالی از مقدار و اجزا را با ذات مخلوق و دارای اجزا، نه نسبت دوری است و نه نزدیکی، و نه دخول و نه خروج و نه غیبت و نه تعاصر، و نه تحدید و نه تزاحم. تمامی این خیالات درباره‌ی ذات متعالی خداوند، از نسبت دادن نابجای ویژگی‌های مقادیر و مخلوقات به خالق مباین با آنها نشأت گرفته است.

بنابر این، بطلان ادعای وحدت وجودیان هیچ گونه نیازی به توضیح ندارد؛ چه اینکه صحت اعتقاد به وجود اشیای مخلوق

خداوند و مباین با ذات او که مسخّر ایجاد و اعدام و مشیّت و اراده او می‌باشند، بدیهی است و عین توحید و حقیقت تنزیه ساحت جلال و عظمت الهی از اوصاف مخلوقات است، و بر عکس، اعتقاد به بزرگی مقداری داشتن و نامتناهی بودن وجود خداوند و نفی وجود حقیقی اشیای مخلوق خداوند متعال، ملازم است با:

۱. جزء داشتن و دگرگونی ذات متعالی خالق.
۲. مخلوق بودن او.
۳. نفی قدرت او بر ایجاد و اعدام حقیقی اشیا.
۴. جبر و نسبت دادن تمام زشتی‌ها و معاصی به ساحت جلال او.
۵. اسیر بودن حقیقت هستی او در چنگ ماهیات و حدود.
۶. جاری شدن حقیقت هستی و ذات او در مجرای قانون جبری علت و معلول، در معنای تأویلی مناسب با وحدت وجود. (به صورت‌های مختلف در آمدن).
۷. و . . .

بلکه بر اهل تحقیق روشن است که مفاسد اعتقاد به وحدت وجود، قابل شمارش نیست، و اعتقاد به آن مستلزم باطل دانستن تمامی ابواب شریعت از توحید و عدل و نبوت و امامت تا دعا و بداء و عمل و جزا می‌باشد.

حضرت امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «هر چیز در خلق پیدا شود در خالقش نباشد، و هر چه درباره خلق امکان داشته باشد در آفریننده‌اش ممتنع است».

کتاب مقالات در اینجا به سخن ابن عربی که گفته است: «منزه است خداوندی که اشیا را آفرید و خود عین آنها است» اشاره کرده است. چنانکه کتاب روح مجرد نیز می‌نویسد:

«تمام این ردّ و بدلها و اشکالات و پاسخها [درباره وحدت وجود] را خود محیی الدین فقط با همان عبارت مورد سؤال و اشکالش پاسخگو می‌باشد که:

«سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الاَشْيَاءَ مِنَ العَدَمِ وَهُوَ عَيْنُهَا؛ پاک و منزه و مقدس است آنکه اشیاء را از کتم عدم به وجود آورد، و خودش عین آن اشیاء است».

سبحان یعنی من آن ذات عالی و راقی و . . . را تنزیه می‌کنم از شوائب دوئیت و غیریت و مخلوط شدن با اشیایی که از عدم به وجود آورده . . . در حالی که خودش عین آنهاست . . . و اشیایی را که به ظهور آورده است جز سایه‌ای بیش نیستند و عینیت ربط و ارتباط آنها با ذات . . . موجب ترکیب و حدوث و تجزیه و انقسام نخواهد شد»[۴۹].

ایشان این تأویل نادرست را بر خلاف صریح کلام و مبنای ابن عربی نموده‌اند و کاش تأملی نموده به این سؤالات پاسخ می‌دادند که:

۱. چرا اظهار اشیا را، به «از عدم به وجود آوردن» معنی کرده و از پیش خود عبارت «من العدم» را به آن افزوده‌اند؟!

۲. اگر واقعا مخلوقات و اشیا را موجود بعد از عدم می‌دانند، چگونه خدا می‌تواند عین همانها باشد؟! مگر ممکن است موجودی عین همان چیزی باشد که خودش آن را به وجود می‌آورد؟ و مگر تقدّم وجود شئ بر خودش از بدیهی‌ترین محالات نیست؟!

۳. اگر خداوند، عین همین اشیای متجزی و متعدد است، چگونه در ذات او حدوث و تجزیه و انقسام لازم نمی‌آید؟!

۴. با کدامین عقل و برهان می‌توان پذیرفت که مخلوقات خداوند و محسوسات ما، جز سایه‌ای بیش نبوده و پوچ و عدم و وهم و خیال می‌باشند؟! آیا سوفسطائی‌گری‌ای بالاتر از این می‌توان نشان داد که گفته شود:

«وَجُمْلَةُ الْمَحْسُوسَاتِ عَدَمٌ وَهَبَاءٌ»[۵۰]

«و تمامی محسوسات پوچ و باطل است!»

اگر انکار محسوسات تا این حد ساده است، بر چه مبنایی وحدت وجود را که جز با ریاضت‌های غیر معقول و تلقین و تصرف اقطاب غیر معصوم در تمام هستی سالک دست نمی‌دهد می‌توان اثبات کرد؟! آیا با همه این احوال و مقدمات باز هم وحدت وجود از هر محسوسی بدیهی‌تر است؟!

کتاب روح مجرد می‌نویسد:

حضرت میر سیّد شریف در حواشی تجرید می‌فرماید:

«اگر بگویی: رأی تو چیست درباره کسی که وجود را در عین آنکه حقیقت واجب است و قابل تجزیه و انقسام نیست، مع ذلك آن را چنان می‌بیند که بر پیکرهای موجودات گسترده شده است و در تمام اشیا ظهور نموده به طوری که چیزی از آن خالی نمی‌باشد، بلکه آن وجود، حقیقت اشیا و عین اشیا است و امتیاز و تعدد و تقید و تعین اشیاء به واسطه اعتباریّات است و آن را مثال می‌زنند به دریا و ظهور دریا در صورت و شکل امواج کثیره با آنکه در حقیقت، چیزی غیر از حقیقت دریا و آب در میانه نیست؟».

«من می‌گویم: این معنی را ادراک نمی‌توان نمود با قوای عقلانی؛ بلکه باید با مشاهدات کشفیه آن را دریافت نمود، نه با گفتگوهای بحثی و مناظرات عقلی، و راه هر کس برای آنچه که وی برای آن آفریده شده باز است»[۵۱].

در سؤال و جواب فوق، نیک تأمل کنیم تا معلوم شود که نادرستی اعتقاد ایشان درباره یکی بودن خدا و خلق و وحدت وجود، در بیان خودشان به گونه‌ای جلوه‌گر است که هیچ نیازی به ردّ و ابطال ندارد.

روح مجرد نقل می‌کند:

«و بالجمله طائفه صوفیه موحده چنانکه حکم به عینیت اشیاء

می‌کنند و همه را وجود حق و هستی مطلق می‌گویند، حکم به غیریت اشیاء نیز از ایشان واقع است و اشیاء را غیر حق گفته‌اند که نه عین اوست و نه غیر او، چنانکه در فصوص اشارت به این عبارت و اطلاقات کرده و مست باده قیومی مولای رومی نیز فرموده:

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
گاه خورشید و گهی دریا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای برون از وهمها در پیش پیش

. . . هر یك از این اطلاقات به اعتباری است از تشبیه و تنزیه و جمع و تفصیل و نظر به بعضی از حیثیات؛ نه به جمیع حیثیات و لهذا در کلام ایشان تناقض نما بسیار است»[52].

بنا بر آنچه گفتیم روشن شد که این مطالب، عین تناقض است نه تناقض نما، و این وجوه اعتباری برای رفع تناقض و نفی لزوم تجزی ذات خدا، کفایت نمی‌کند، و جز با کنار گذاشتن عقل و برهان و استدلال و بداهت، نمی‌توان آنها را پذیرفت؛ چنانکه خود نیز بدان معترفند؛ بلکه اگر قرار باشد چنین تناقضات صریحی تناقض شمرده نشود، هیچ مصداقی برای تناقض پیدا نخواهد شد، و وحدت وجود به مصادیق تناقض نیز سریان یافته، آنها را هم در بر خواهد گرفت.

حلول و اتحاد یا وحدت وجود؟ و یا هیچکدام؟!

بزرگان عرفان گویند، ما با حلول ذات خداوند در بنده و نیز اتحاد آن دو با هم، مخالفیم و آن را شرك می‌دانیم، و در بیان علت عقیده خود گویند، حلول و اتحاد مستلزم این است که ما از اول برای بنده، وجودی غیر از وجود خدا فرض کرده باشیم تا اینکه حلول و اتحاد، امکان پذیر باشد، و چون از دیدگاه وحدت وجود از همان ابتدا، اعتقاد به موجودیت هر چیز دیگری غیر از ذات خداوند ـ ولو به عنوان مخلوق او ـ محال است و هستی منحصر به ذات او بوده، هیچ چیز جز او وجود ندارد، حلول و اتحاد نیز ممکن نیست.

رساله لب اللباب می‌نویسد:

«معنای وحدت وجود به کلی معنای تعدد و تغایر را نفی می‌کند و در برابر وجود مقدس حضرت احدیت، تمام وجودات متصوره را جزء موهومات می‌شمرد و همه را ظل و سایه می‌شمرد، و سالك به واسطه ارتقاء به این مقام، تمام هستی خود را از دست می‌دهد و خود را گم می‌کند و فانی می‌شود . . . ولیس فی الدار غیره دیّار؛ این کجا و حلول و اتحاد کجا؟»[53]

کتاب نشان از بی‌نشانها از شیخ عطار چنین نقل می‌کند:

اینجا حلول، کفر بود اتحاد هم
کاین وحدت است لیك بـه تکرار آمده
غیر تو هر چه هست، سراب و نمایش است
کاینجا نه اندك است و نه بسیار آمده
یك عین متفق که جز او ذره‌ای نبود
چون گشت ظاهر اینهمه اغیار آمده
بر خویش جلوه دادن خود بود کار تو
تا صد هزار کار ز یك کار آمده

کتاب مقالات می‌نویسد:

«باید افزود که مقصود عارفان از انا الحق، نفی الاهیت و نهادن آدمی در مقام خدایی نیست که این کار نزد ایشان، عین فرعونیت است.

گفت فرعونی انا الحق، گشت پست
گفت منصوری انا الحق، او برست

بلکه مقصود از انا الحق، نفی تعین و فنای هستی محدود و استغراق در هستی مطلق و به تعبیر شاعران، محو حباب در آب است.

. . . این دو دعوی در دو قطب مخالفند. یکی گوید خدایی در کار نیست و صاحب قدرت منم و آن دیگری گوید حلاج در میان نیست همه خداست، از این رو دعوی حلاج و بایزید را جمله عارفان ستوده‌اند و هر یك به زبانی تفسیر کرده‌اند و دعوی فرعونان را خود ایشان نیز باور نداشتند تا به غیر چه رسد.

گفت آن یار کز او گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد
حافظ»[54]

اهل فلسفه و عرفان به نام توحید افعالی، همه افعال را به خداوند نسبت می‌دهند. توحید افعالی به این معنا، مستلزم جبر و ظلم صریح است و موجب این است که تمامی گناهان و معاصی به ساحت قدس خداوند متعال نسبت داده شود. عقیده صوفیان و فلاسفه و عارفان در این باره به هیچ وجه با برهان و قرآن و مذهبِ سراسر نور و هدایت تشیع سازگار نیست؛ چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی در بیان بطلان این پندار می‌فرماید:
«بداهت حکم می‌کند به اینکه افعال ما مستند به خود ما است». .

گویا عرفا پنداشته‌اند که اعتقاد ایشان درباره وحدت وجود و انحصار موجودیت به ذات خداوند و نفی وجود هر گونه خلق و مخلوقی، از اعتقاد اهل حلول و اتحاد بهتر است که اینچنین از حلول و اتحاد گریخته و به وحدت وجود پناه برده‌اند.

در رساله لب اللباب آمده است :

«سالك... توجه به نفس خود بنماید، تا کم‌کم تقویت شده به وطن مقصود برسد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشف شود

که قاری قرآن خداست جلّ جلاله... و می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند بلکه از خداست... و به طور کلی می‌یابد که در تمام عوالم، قادر و عالم و سمیع بصیر و حی یکی است و بس، و آن خداوند جلّ جلاله است. و هر موجودی به قدر سعه وجودی خود او را نشان می‌دهد.... در این مرحله سالك جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می‌شناسد و بس، [کاملا دقت شود] و ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است.». [55]

از آنجا که ادعاهای اهل عرفان با موازین عقلی و برهانی سازش ندارد، به شدت از برهان و عقل گریخته و به بهانه عشق و مستی، حقایق آشکار را انکار کرده و با بینش صحیح فکری در افتاده‌اند. در نتیجه این عقل ستیزی، حق و باطل را یکی دانسته و کفر و ایمان را یکسان تلقی کرده‌اند.

و نیز می‌نویسد:

«سالك در اینجا متوجه می‌شود که از همان اول جز آنچه او اکنون به آن رسیده است، هیچ چیز موجود نبوده...».[56]

و نیز می‌نویسد:

«سالك راه خدا از اینجا سعی می‌کند که حب و عشق محبوب را فراموش کند تا به کلی از تغایر کثرت گذشته، قدم خود را در عالم وحدت بنهد».[57]

اشتباه بزرگی که بسیاری بدان گرفتار شده‌اند این است که خیال می‌کنند عرفا حقیقت ذات خود را جدا از حقیقت ذات خدا می‌دانند، اما وجود خود را در مقابل خداوند نادیده می‌انگارند، نه اینکه مخلوقیت خود و جدایی حقیقی بین خود و خدا را منکر باشند. اما حقیقت این است که این نظر بسیار سطحی بوده و از عدم توجه به مبانی عرفا، و بلکه تصریحات آنها سرچشمه می‌گیرد، چه اینکه آنها بارها تصریح کرده‌اند که هستی منحصر به فرد، و خلاصه در ذات خداست، و تصور هرگونه وجودی برای غیر او جز وهم و خیال و جهل و شرك نیست.

آنها هر چیزی را صورتی و جلوه‌ای و موجی و رشحه‌ای از آن دریای بی‌نهایت وجودی می‌دانند که آن را خدا می‌پندارند، و به صراحت انکار می‌کنند که خداوند موجودات را از عدم و نیستی به وجود آورده و آفریده باشد. و نهایت سیر و هدف غایی ایشان از همه‌ی ریاضت‌ها و زحمات، تلقین همین معنی به سالك است که خود را جلوه‌ای و پرتوی از ذات خدا و موجی از دریای بی‌نهایت وجود او بداند و بس .

باری، مذهب وحدت وجود که می‌گوید، ما از ابتدا وجودی غیر از خدا نداشته‌ایم و چیزی غیر از او نبوده‌ایم و به وهم و خیال، خود را موجودی غیر از او می‌دانسته‌ایم، و حال می‌دانیم که ما اوییم، بلکه او خود اوست و من و مایی در کار نیست، چه مزیتی بر مذهب حلول و اتحاد داشته و چه ربطی به توحید و خداپرستی برهانی و قرآنی دارد که عارفان به آن دل بسته‌اند و آن را کمال معرفت خداوند می‌شناسند؟!

گریز اهل عرفان از دلیل و برهان

از آنجا که ادعاهای اهل عرفان با موازین عقلی و برهانی سازش ندارد، به شدت از برهان و عقل گریخته و به بهانه عشق و مستی، حقایق آشکار را انکار کرده و با بینش صحیح فکری در افتاده‌اند. در نتیجه این عقل ستیزی، حق و باطل را یکی دانسته و کفر و ایمان را یکسان تلقی کرده‌اند.

کتاب مقالات، غافل از مخالفت‌های صریح مذهب عشق با برهان و قرآن و سنت و وحی، چنین می‌نگارد:

«این حال همیان و حیرت از یك نگاه پدید می‌آید که به تنهایی تمام دیدنی های غیب و شهود را در بر می‌گیرد و همه پرسش‌ها و خارخارهای عقل عافیت اندیش را پاسخ می‌گوید . . . در وادی حیرت، جمله اضداد جمع و همه محالات حال می‌شوند. شب و روز و آفتاب و ماه و زهر و شکر و بهار و خزان در هم می‌آمیزند و سالك را در خود گم می‌کنند چنانکه:

گر از او پرسند هستی یا نه ای
سربلند عالمی؟ پستی؟ که ای؟
در میانی یا برونی از میان
برکناری یا نهانی یا عیان
فانی‌ای یا باقی‌ای یا هر دویی
هر دویی یا تو نه‌ای یا نه توئی
گوید اصلاً من ندانم چیز من
وین ندانم هم ندانم نیز من
عارفم اما ندارم معرفت
بی‌صفت گشتم نگشتم بی‌صفت
منطق الطیر

و در این حال، تخت وجود به تمامی حجله عشق می‌شود و سالك از منطق الطیر شعشعه ذات، بیخود و حیران می‌گردد»[58]

و نیز می‌نویسد:

«جهان آکنده از زیبایی است، از زمین زیر پای تا آسمان بالای سر، و از ابر و موج تا کاغذ ابر و باد، و از بیرنگی عشق تا نقوش رنگارنگ شمشیرهای دمشق، زیبایی حقیقت است، و حقیقت زیبایی است، و هر دو عین وجودند . . . زندگی رقصی است به سوی خداوند . . .»[59]

در جای دیگر به جرعه‌ای از می عشق، از تمامی صحنه‌های مجاهدات و مبارزات حق و باطل کناره جسته، چنین می‌نویسد:

می‌خور که ز دل قلت و کثرت ببرد

اندیشه هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که از او
یك جرعه خوری هزار علت ببرد (خیام)

و در مدح این شراب عشق عرفانی و صلح کل صوفیان می‌نگارد:

«این کدامین شراب است که سوداگران ترازوخوی را از سنگ تفرقه و حسابِ کم و بیش می‌رهاند، و جنگ هفتاد و دو ملت را به آشتی می‌کشاند».[۶۰]

آری! مذهب عشق و عرفان، کسانی را که بر اساس موازین عقل و برهان و سنت و قرآن قدم برمی‌دارند و به حق تمسك می‌جویند و باطل را دور می‌اندازند، سوداگر ترازوخوی و گرفتار سنگ تفرقه و حسابِ کم و بیش می‌خواند، و به همین سادگی بر مکتب تمامی حق جویان و باطل پرهیزان، یعنی همه پیامبران و پیروان راستین ایشان، خط بطلان می‌کشد! و اهل حق و باطل را به آشتی بر اساس باطل دعوت می‌کند!

آری! مذهب عشق و عرفان، کسانی را که بر اساس موازین عقل و برهان و سنت و قرآن قدم برمی‌دارند و به حق تمسک می‌جویند و باطل را دور می‌اندازند، سوداگر ترازوخوی و گرفتار سنگ تفرقه و حساب کم و بیش می‌خواند، و به همین سادگی بر مکتب تمامی حق جویان و باطل پرهیزان، یعنی همه پیامبران و پیروان راستین ایشان، خط بطلان می‌کشد! و اهل حق و باطل را به آشتی بر اساس باطل دعوت می‌کند!

به راستی، چگونه می‌توان ضدیت‌های اولیای حق و باطل در گستره تاریخ را ـ پناه بر خدا ـ جنگ خر فروشان دانست که کتاب مقالات می‌نویسد:

«مادر گلها خار است و جنگ خار و گل و همه تعیّنات و اضداد چون جنگ خر فروشان، صنعت و بازار گرمی است...»[۶۱]

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست
هر جا که هست پرتو روی حبیب هست.[۶۲]
حافظ

کفر و دین هر دو در رهت پویان
وحده لاشریك له گویان
سنائی[۶۳]

و نیز از دیوان شمس تبریزی چنین نقل می‌کند:

موءمن و کافر مگوی محسن و فاسق مجوی
جمله اسیر تواند دست کرم برفشان!
کیست که مست تو نیست جرعه پرست تو نیست
مهره دست تو نیست بر همه افسون بخوان![۶۴]

آری! ایشان این چنین بر مبنای مذهب صلح کل عارفان، کفر و دین و فسق و ایمان را یکی می‌دانند؛ امّا خداوند متعال می‌فرماید.

«أَ فَمَنْ كانَ مؤمِناً كَمَنْ كانَ فَاسِقاً لا يَسْتَوُونَ»[۶۵]
هرگز مساوی نیستند».

و می‌فرماید:

«اللهُ وَلِيُّ الّذينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالّذينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولئِكَ أَصْحَابُ النّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون»[۶۶]

«... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ»[۶۷]

«قُلْ لاَ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»[۶۸]

«بگو: پلید و پاك یکسان نیستند هر چند فراوانی پلیدها تو را به شگفت آورد. پس ای خردمندان، از خدای بپرهیزید، شاید رستگار شوید».

«لاَيَسْتَوِي أَصْحَابُ النّارِ وَأَصْحَابُ الجَنّةِ، أَصْحَابُ الْجَنَةِ هُمُ الْفَائِزُونَ»[۶۹]

«دوزخیان با بهشتیان یکسان نیستند. اهل بهشت رستگارانند».

کتاب مقالات می‌نگارد:

«و به گفته حافظ جرعه‌ای بر خاك افشاند و عوالم بی‌نهایت را مست و شیدای خود کرد».[۷۰]

می‌پرسیم: چگونه شما همه چیز را مست و شیدای خدا می‌دانید؟ آیا شیطان، مست و شیدای خداست؟ و به عشق او بندگانش را به سوی دوزخ و مبارزه با پروردگار مهربان و دشمنی با سعادت خودشان می‌خواند؟! آیا کشندگان پیامبران الهی، به عشق و مستی خدایی، سفیران مخلص او را به قتل رساندند؟ آیا خونخواران صحنه‌ی کربلا، به مستی محبت الهی، بزرگترین فاجعه‌ی تاریخ را رقم زدند؟! آیا شما سقیفه‌ی بنی ساعده را هم خانه‌ی عشق و محبت الهی می‌دانید؟! و قرآن‌های بر سر نیزه معاویه را؟! و خار چشم امیرالمؤمنین علیه‌السلام و استخوان حلقوم آن حضرت را؟! و شمشیر ابن ملجم را؟! و دیگر نعره‌های مستانه دژخیمان و خونخواران تاریخ را؟! آیا چنانکه اهل عرفان می‌گویند هیچ فرقی بین حق و باطل نیست، و اهل باطل همگی عاشقان مستانه حقند؟! و آیا تمامی پیامبران و معصومین علیهم‌السلام که پیرو مذهب صلح کل و عشق و مستی فراگیر عارفانه نبوده‌اند و با تمام توان خود با کفر کیشان و جبری مسلکان و وحدت وجودیان و دهریان منکر آفرینش مبارزه کرده‌اند، بر خطا بوده‌اند؟!

در ارزیابی این آرزوی عارفان که در پی آنند تا با نوشیدن صهبای عشق از قلت و کثرت رهیده و از اندیشه هفتاد و دو ملت فارغ شوند و به حق و باطل کاری نداشته باشند، بیان می‌داریم که امام باقر علیه‌السلام فرمودند:

«این امت پس از پیامبرشان، هفتاد و سه گروه شدند؛ هفتاد و دو گروه ایشان در دوزخ و تنها یك فرقه در بهشت خواهند بود. سیزده گروه از آن هفتاد و سه گروه، خود را به محبت و ولایت ما می‌بندند که دوازده گروه از ایشان نیز در دوزخند و تنها یك گروه اهل بهشت خواهند بود».[71]

به راستی، چگونه می‌توان ضدیت‌های اولیای حق و باطل در گستره تاریخ را جنگ خر فروشان دانست که کتاب مقالات می‌نویسد: «مادر گلها خار است و جنگ خار و گل و همه تعیّنات و اضداد چون جنگ خر فروشان، صنعت و بازار گرمی است...

عاقبت وخیم مذهب صلح کل

کتاب مقالات در پی دفاع از بی‌قیدی درویشان و مذهب صلح کل عارفان می‌نگارد:

«باید گفت که اختلاف عقل و عشق در مراتب ادراك است و تا هنگامی که آدمی درك ماهیات و حدود و رسوم و تعیّنات متکثره می‌کند و کائنات را یك به یك به ترازوی خویش می‌سنجد و هر یك را وزنی و نامی می‌نهد و تمیز می‌دهد، میانه زهر و شکر و زشت و زیبا و شب و روز و کفر و ایمان و میخانه و محراب و درست و نادرست و خیر و شر، و در یك چهار چوب منطقی و ریاضی، جهت اشتراك و جهت اختلاف و جنس و فصل موجودات را معین می‌کند و بیرون از چهار حد و شش جهت و پنج گوهر، چیزی نمی‌داند و در این میانه خود را محور همه قضاوت‌ها و سنجش‌ها و ارزش‌ها می‌شناسد، قوه ادراك او در مرتبه عقل است و او را عاقل گویند . . . وقتی قوه ادراك از دانایی به بینایی رسید عاشق می‌شود و محصول چهل سال علم و زهد و تقوی را به یك پیاله می عشق سودا می‌کند و از جهان تضاد رهایی می‌یابد . . .»[72]

بدیهی است هر کس فطرت الهی و بینایی حقیقی خود را به غرق شدن در دریای اشعار و گفتارهای نادرست و خلاف برهان عارفان از دست نداده باشد، به خوبی می‌داند فرق گذاشتن بین شب و روز، کفر و ایمان، و میخانه و محراب، درست و نادرست و حق و باطل، براساس برهان و سنت غیر قابل تغییر الهی و متن کتاب وحی خداوند است، و به بهانه عشق و مستی، پشت پا بر همه‌ی واقعیات و حقایق زدن و از عقل گریختن، نهایت کجروی و گمراهی است.

آیا آن آگاهی و شعور و بیداری که جامعه ما پیوسته به خود نسبت می‌دهد، یعنی همان انکار فرق خیر و شرّ و درست و نادرست؟! و انکار کردن ضدیت حق و باطل ؟! مگر نه این است که هر کس ضدیّت حق و باطل را نپذیرد و انحصار حقانیت محض به مکتب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام را به هر بهانه‌ای انکار کند، در حضور تمامی مدعیان اسلام و مسلمانی، صریحا ریشه‌ی اسلام و حقانیت قرآن را زده، تمامی مبارزات و کوشش‌های پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام و مجاهدات مدافعان نستوه حریم تشیع را پوچ و باطل می‌شمارد؟!

آیا نباید اندیشید که با دفاع از این اندیشه‌های خلاف برهان، مسئله خداوند و ابلیس، ابراهیم علیه‌السلام و نمرود، موسی علیه‌السلام و فرعون، خاتم الانبیاء صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ابوجهل، امیرالمؤمنین علیه‌السلام و معاویه، سیدالشهدا علیه‌السلام و یزید و پیروان برهان و کتاب و سنت با ادیان تحریف شده و صوفیان دور از دین و برهان، به چه سرنوشتی می‌انجامد؟!

عقل یا عشق، و برهان یا شهود؟

از شگفت‌ترین ادعاهای اهل عرفان این است که گویند با عقل و برهان و استدلال، توحید واقعی را نمی‌توان یافت، و باید برای رسیدن به حقیقت عرفان بر مرکب عشق سوار شده، با شهود به آن دست یافت. مولوی گوید:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

کتاب روح مجرد نیز در بیان حالات یکی از مریدان استاد خود می‌نگارد:

«دیدگان ملکوتیش به مقام و منزلت آقا گشوده شده بود . . . و فاتحه حدیث عقل و اطاعت را خوانده بود و صریحا می‌گفت: این احکام مزدوران است نه احکام عشاق!»[73]

و نیز از استاد خود نقل می‌نماید که:

«غالب مسائل معارف الهی بلکه همه آن مسائل بدون ادراك توحید شهودی، قابل ادراك نیست».[74]

و نیز در کتاب روح مجرد آمده است:

«مستند شیخ [ابن عربی] در وحدت وجود، کشف صحیح و ذوق صریح است؛ نه دلیل عقلی یا مقدمات نقلی».[75]

از نعمت اللّه ولی نقل شده است که می‌گوید:

زید و عمرو و بکر و خالد هر چهار
چهار باشد، نزد ما ایشان یکی است
عقل اگر گوید خلاف این سخن
حرف او مشنو که ابله مردکی است

در حالی که اگر واقعا چنین است، چرا این عقل‌گریزان با استدلال عقلی و برهانی، شهود و عشق را بر عقل و برهان مقدم می‌دارند؟!

www.ebnearabi.com

بدیهی است هر کس فطرت الهی و بینایی حقیقی خود را به غرق شدن در دریای اشعار و گفتارهای نادرست و خلاف برهان عارفان از دست نداده باشد، به خوبی می‌داند فرق گذاشتن بین شب و روز، کفر و ایمان، و میخانه و محراب، درست و نادرست و حق و باطل، براساس برهان و سنت غیر قابل تغییر الهی و متن کتاب وحی خداوند است، و به بهانه عشق و مستی، پشت پا بر همه واقعیات و حقایق زدن و از عقل گریختن، نهایت کجروی و گمراهی است.

بدیهی است حجیّت حکم عقل را هرگز نمی‌توان به موارد خاصی تخصیص زد؛ اگر حجیّت حکم عقل، قابل تخصیص باشد دیگر تفاوتی بین موارد آن باقی نمی‌ماند و حجیّت آن در تمامی موارد از میان خواهد رفت. در عین حال، باید دانست که خود همین مدعای ایشان که عشق بر عقل مقدم است، بر مبانی عقلی بی‌شمار استوار است که اگر یکی از آنها باطل باشد ادعای ایشان نیز باطل و نادرست خواهد بود؛ چرا که ادعای ایشان در صورتی درست است که لااقل عقل دریابد که:

۱ . برهان و شهود، دو چیزند؛ نه یك چیز.
۲ . وقتی دو چیز بودند، نمی‌شود یك چیز باشند.
۳ . هر دو، حجّت هستند.
۴ . حجت‌ها در حجیت خود دارای مراتبند.
۵ . مراتب برتر مقدمند.
۶ . حجت با غیر حجت تفاوت دارد.
۷ . اصل تقدم و تأخّر، حق است.
۸ . آنچه حق است باید پیروی شود.
۹ . وجوب تبعیت و جواز ترك، با یکدیگر متناقضند.
۱۰ . از دو نقیض یکی بیشتر واقع نشود.
۱۱ . تقدم با تساوی نمی‌سازد.
۱۲ . ترجیح یکی از دو امر مساوی بر دیگری قبیح است.
۱۳ . حسن و قبح، عقلی است نه اعتباری.
۱۴ . ترك قبیح، رجحان دارد.
۱۵ . راجح غیر از مرجوح است.
۱۶ . وجوب غیر از جواز است.
۱۷ . برهان و شهود واقعیت دارند.
۱۸ . واقعیت با غیر واقعیت نمی‌سازد.
۱۹ . تناقض در نفس همین اصول نیز نباید باشد.
۲۰ . بین این اصول و نفس مدعا باید رابطه باشد.
۲۱ . اصل ربط صحیح است.
۲۲ . ...

و اگر بخواهیم این مطلب را بطور کامل بررسی کنیم خود کتابی مستقل خواهد شد.

باری باید علت عقل گریزی ایشان را در جای دیگر جستجو کرد چنانکه امام صادق علیه‌السلام آنرا در پاسخ ابن سکّیت فرموده‌اند. ابن سکیت از حضرت صادق علیه‌السلام پرسید: «فَمَا الحُجَّةُ عَلَـی الخلق الْيَـوْمَ؟؛ امروز، حجت بر انسانها چه چیز می‌باشد؟!»

حضرت فرمودند:

«اَلْعَقْلُ، تَعْرِفُ بِـهِ الصّادِقَ عَلَی اللهِ فَتُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبَ عَلَی اللهِ فَتُكَذِّبُهُ»[۷۶]

«عقل، که به واسطه‌ی آن راستگویان بر خداوند را شناخته و تصدیق می‌کنی و اهل دروغ و افترای بر خداوند را نیز شناخته، ایشان را تکذیب می‌کنی!»

آری، بدیهی است چنانچه پای برهان و عقل به میدان باز شود باطل گویان رسوا شده و جز گریز چاره‌ای نخواهند داشت؛ واقعا چه مشکلی بالاتر از این که وقتی این بیان شکوهمند قرآن در برابر عارفان عاشق‌کیش قرار می‌گیرد که:

«هاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»[۷۷]

«اگر راست می‌گویید، برهان خویش را عرضه کنید».

در پاسخ بگویند:

«سالك راه خدا بالوجدان و المشاهدة و با لمس و عیان نه با دلیل و برهان، خود را از این محدوده . . . بیرون می‌نگرد؟!»[۷۸]

آری، برای تحریف معنای توحید و به کرسی نشاندن خدای قابل لمس و دارای اجزا و جلوه‌های گوناگون به جای آفریدگار حقیقی، باید از عقل و برهان فرار نموده و تمامی بدیهیات و مسلمات را انکار کرد!

روشن است که چنانچه شناخت حق و باطل و کفر و ایمان بر اساس عقل و برهان باشد، عقل که به طور قطعی همه چیز را دارای اجزای حقیقی و قابل وجود و عدم واقعی و نیازمند به وجود خالق می‌بیند، راه خود را به روشنی می‌یابد، و دیگر ممکن نیست که اعتقاد به وحدت وجود و ازلیت و ابدیت و وجوب وجود کائنات، به جای اعتقاد به وجود آفریدگار جهان ارائه گردد؛

و اعتقاد به سنخیت و تشابه خالق و خلق، بلکه یکی بودن آنها جای اعتقاد به تباین ذاتی خدا و خلق را بگیرد؛

و تمامی افعال و زشتی‌ها و گناهان، با واسطه یا بدون واسطه، لوازم ذات خدا دانسته شود و به ساحت قدس و جلال او نسبت داده شود؛

و هرگونه الحاد و بت‌پرستی، عین حقیقت توحید و خداپرستی دانسته شود؛

و هر عارف و صوفی‌ای ادعای شهود و فنا و عینیت ذات خود و خدا کند و فریاد أنا الحق برآورد؛ و...

قرآن کریم می‌فرماید:

«وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَی الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ»[۷۹]

«و پلیدی را بر آنان می‌نهد که تعقل نمی‌کنند».

و نیز:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ»[۸۰]

«پست‌ترین جنبندگان نزد خداوند، ناشنوایان و لالانی هستند

که تعقل و اندیشه نمی‌کنند».
اگر واقعا عقل، ناتوان‌تر از حس و شهود باشد و حس و شهود بر آن رجحان داشته باشد، باید:
۱ . ایشان، قاطعانه سراب را آب بدانند.
۲ . آسمان را همیشه بالای زمین بدانند.
۳ . خورشید و ماه را به اندازه یك توپ در شمار آرند.
۴ . خورشید و ماه را دایره بدانند نه كروی.
۵ . آتشگردان را دایره‌ای با محیط بسته بشمار آرند. و . . .
اگر عقل مقدم بر عشق نباشد، باید عشق‌ها را مساوی بشمرند و فدا شدن در راه هر معشوقی را ـ پول باشد یا مقام، ریاست باشد یا شهوت، خدا باشد یا شیطان، دنیا باشد یا آخرت، امام معصوم باشد یا متوکل و یزید ـ یکسان بدانند.
اگر شهود بر استدلال عقلی مقدم است، چرا حقانیت شهود را مشروط به موافقت آن با وحی و شرع می‌دانند؟ مگر نه این است که درك مخالفت و موافقت مکاشفات عرفانی با شریعت جز از طریق استدلال عقلی امکان‌پذیر نیست.
آیا اگر کسی ادعا کند چون عشق و شهود بر عقل و برهان مقدم است، ما به عقل و برهان تمسك می‌کنیم و شهود را با اینکه مقدم بر عقل است دور می‌اندازیم، بر چه اساسی می‌توان ادعای او را رد کرد؟!
بدیهی است در مواردی که عقل، حکمی نداشته باشد، اصلاً تعارضی بین حکم عقل و غیر آن وجود ندارد که بتوان از تقدیم یکی بر دیگری سخن گفت، و در مواردی که عقل حکم داشته باشد، مؤخر داشتن حکم عقل به هر عنوان و بهانه‌ای که باشد ـ ولو به این بهانه که مکاشفه و شهود، فراتر از دریافت عقل است ـ مساوی با ابطال حکم عقل می‌باشد.
نیز واضح است که حکم عقل در مورد ادراك تعدد و تكثر واقعی اشیا و موجودات محسوس و غیر محسوس، قطعی است و انکار آن از آشکارترین مصادیق سفسطه می‌باشد.
بسی شگفت و عجیب است که گاهی خود اهل عرفان، این ادعای خویش را که می‌گویند، در نیل به وحدت وجود، پای عقل لنگ است و تنها باید با حس و شهود به آن رسید، به صراحت باطل دانسته و به عکس اعتراف کرده‌اند که حس و شهود همگانی نیز، حکم به غیر هم بودن خدا و خلق می‌کند، و وحدت وجود از نظر حس و شهود بدوی نیز قابل پذیرش نخواهد بود.
لذا در ابتدای امرِ سیر و سلوك از سالك می‌خواهند خود را به طور مطلق تسلیم اُستاد و پیر راه نماید و در هر حکم خلاف عقل و بدیهه‌ای به فرمان او باشد؛ نتیجه این امر چنان می‌شود که سالك بیچاره به هوای رسیدن به کمال و خدا شدن! در طول مدت ریاضت کشیدن‌ها و چله نشینی‌ها از حقیقت عقل و فهم و ادراك انسانی خود مسخ گشته و به حیوانی مطیع و فرمانبر مبدل می‌گردد که در نتیجه تصرفات استاد و تلقینات پیوسته او، پذیرش اباطیل و احکام خلاف بدیهی او را از کمالات خویش می‌انگارد.

کتاب روح مجرد نیز در بیان حالات یکی از مریدان استاد خود می‌نگارد:
«دیدگان ملکوتیش به مقام و منزلت آقا گشوده شده بود . . . و فاتحه حدیث عقل و اطاعت را خوانده بود و صریحا می‌گفت: این احکام مزدوران است نه احکام عشاق!»

با رجوع به مکاشفه‌های اهل عرفان، آشکار می‌شود که حقیقت مشاهدات و مکاشفات عرفانی، چیزی جز ادراکات حسی سالك نیست که این مکاشفات و ادراکات حسی، در نتیجه ریاضت‌های غیر معقول و اعمال شاقه ـ که اعتدال نفس و قوای ادراکی را بر هم می‌زند ـ و در اثر تلقینات و تصرفات استاد ـ که مدخلیت تام در حصول مکاشفات سالك دارد ـ برای او حاصل می‌شود. و ما شواهد و دلایل این مطلب را به تفصیل، در جای خود آورده‌ایم.
برای نمونه، لاهیجی را می‌بینیم که چون بر اساس عقاید فیلسوفان قدیم، چنین می‌پنداشته است که زمین مرکز جهان است و طبقات آسمان مانند پوسته‌های پیاز به طور ثابت و بلورین بر روی هم میخکوب و بر گرد زمین در دوران می‌باشند و . . . ، در عالم مکاشفه هم در همین عوالم موهوم سیر می‌کند و به خیال خود از آسمان‌های هفت‌گانه بالا رفته تا آن‌جا که خود را در بالای عرش خداوند دیده و حتّی نفس خود را آفریننده چنین افلاکی شهود می‌کند. او در ضمن بیان مَکاشفات خود می‌نویسد:
نور تجلی حق بی کم و کیف و جهت بر من تابان شد و حضرت حقّ را بی کیف بدیدم... بعد از آن بقاء بالله یافته، دیدم که آن نور مطلق منم و ساری در همه عالم منم و غیر از من هیچ نیست، و قیوم و مدبر عالم منم و همه به من قائمند، و در آن حال حکمت‌های عجیب و غریب در ایجاد عالم بر من منکشف شد، مانند حکمت اینکه چرا عرش ساده است که هیچ کوکب بر او نیست، و چراست که تمامت کواکب ثابته در فلك هشتمند، و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلك دیگر یك کوکب است[۸۱].
بدیهی است چنانچه لاهیجی با حواس معتدل و طبیعی خود به سیر در کهکشان می‌پرداخت، از این خیالات بر کنار می‌ماند و نفس خود را پروردگار چنین عوالم موهومی شهود نمی‌کرد و به اعتقاد به وحدت وجود و خود خدا بینی گرفتار نمی‌شد.
بر این اساس، اعتبار مشاهدات و مکاشفات عرفانی از سایر محسوسات کمتر است و نسبت به محسوسات و مشهودات انسان در حالات عادی ـ که خود را به تصرفات و تلقینات استاد سیر و سلوك نسپرده و از حد اعتدال فهم و ادراك واقعی و طبیعی خود خارج نشده است ـ در صد خطای آن به مراتب بیش‌تر است.
از همه این‌ها گذشته، انکار حکم عقل و پذیرش وحدت وجود ـ که به اعتراف اهل کشف با برهان قابل اثبات نیست ـ به جهت مکاشفاتی که مؤمن و کافر در تحصیل آن یکسانند ـ و به اعتراف خود اهل عرفان، حق و باطل آن به هم آمیخته است و جز در

صورت مطابقت آنها با حجت و برهان، نمی‌توان آنها را پذیرفت ـ نهایت ضلالت و گمراهی است.

نتیجه اینکه: وحدت وجود هم بر خلاف عقل و برهان است و هم برخلاف ضرورت حس و مشاهده. لذا تا پای عقل به میان کشیده می‌شود ایشان می‌گویند: عقل را در اینجا قبول نداریم و با مشاهده و عیان، وحدت وجود را اثبات می‌نماییم، و تا سخن از مشاهده و حس و عیان به میان می‌آید، می‌گویند ما با نظر دقیق و نهایی عقلی وحدت وجود را اثبات کرده و شهود و حس را برخطا می‌دانیم!

برخی ساده‌لوحان به پیروی از توجیهات نابجای اهل عرفان می‌پندارند که عارفان، معرفت عقلی خداوند را مردود نمی‌دانند، بلکه آن را صحیح دانسته ومعرفت کشفی را مرحله‌ای بالاتر از معرفت عقلی می‌دانند؛ این افراد خوش‌باور باید بدانند که بین دو عقیده وحدت وجود و جدایی خالق و خلق، تناقض صریح وجود دارد. این دو عقیده ـ مانند کفر و ایمان ـ کاملاً با یکدیگر مخالف می‌باشند و هرگز ممکن نیست دو عقیده متناقض و مخالف، هر دو صحیح باشند و مراتب مختلف معرفت یك حقیقت بشمار آیند.

جبرگرایی اهل فلسفه و عرفان و تصوف

عارفان به مقتضای اعتقاد خویش به وحدت وجود و نفی وجود مخلوق، فاعلیتِ خود را نسبت به اعمالی که انجام می‌دهند از اساس انکار نموده و بر خلاف برهان، وجدان، کتاب، سنت و فطرت به جبر گرویده و منکر وجود اختیار گشته‌اند.

در این بخش، در ضمن دو عنوان به نمونه‌هایی از گفتار اهل عرفان در گرایش به جبر، و نفی جبر از دیدگاه مکتب وحی، بسنده می‌کنیم:

از کتاب مقالات نقل کردیم که:

«تا سالك بدین وادی نرسد و آن واحد بی‌منتها را ـ که وحدتش غیر در جهان نگذاشت ـ اصل همه . . . کارها نشناسد و به تعبیر حکیمان الهی، به توحید . . . افعالی آراسته نگردد، خواه خدا را یك گوید یا هزار، تفاوتی نمی‌کند . . . در منزل توحید، تمامی کثرتها به وحدت بدل می‌شود . . .

که دل هر دو در تصرف اوست از خدا دان خلاف دشمن و دوست

سعدی[۸۲]

و شبستری می‌گوید:

فعل‌ها جمله فعل حق می‌دان
کافری گر نیاوری ایمان
کارها جمله آفریده اوست
اگر آن جمله بد، و گر نیکوست
اختیار تو، اختیار وی است
بلکه کار تو، عین کار وی است
خالق نیك و بد همه اوست
کی بود خلق و فعل، خود همه اوست[۸۳]

و می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل
کسی را کاو بود بالذات باطل
چو بود توست یکسر همچو نابود
نگویی که اختیارت از کجا بود
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گبر است
مقدر گشته پیش از جان و از تن
برای هر کسی کاری معین[۸۴]

و لاهیجی می‌گوید:

«چون فی نفس الامر وجود و هستی ممکنات، تجلی وظهور حق است به صورت انسان، و ممکن بالذات معدوم است و هستی او، وهم و خیالی بیش نیست، پس چنانچه نسبت وجود به ممکنات

برخی به پیروی از توجیهات نابجای اهل عرفان می‌پندارند که عارفان، معرفت عقلی خداوند را مردود نمی‌دانند، بلکه آن را صحیح دانسته ومعرفت کشفی را مرحله‌ای بالاتر از معرفت عقلی می‌دانند؛ این افراد خوش‌باور باید بدانند که بین دو عقیده وحدت وجود و جدایی خالق و خِلق، تناقض صریح وجود دارد. این دو عقیده ـ مانند کفر و ایمان ـ کاملاً با یکدیگر مخالف می‌باشند و هرگز ممکن نیست دو عقیده متناقض و مخالف، هر دو صحیح باشند و مراتب مختلف معرفت یک حقیقت بشمار آیند.

عین مجاز است نسبت صفات و افعال و آثار که تابع ذاتند، به طریق اولی که مجازی و اعتباری باشد و هیچ تحققی نداشته باشد نسبت اختیار به خود جهل است وخود را مستقل در افعال دانستن جهل بر جهل».[۸۵]

و می‌گوید:

«در صورت جمیع مظاهر و در همه جای و در همه محل، مؤثر حق را می‌باید دانست. چون وجود و افعال جمیع اشیاء، وجود و فعل حق است که به صورت ایشان ظهور یافته است و نموده شده».[۸۶]

ابن عربی می‌گوید:

«پس کفر، ایمان، اطاعت و معصیت همه از مشیت و حکمت

و اراده او می‌باشد و او به طور ازلی متصف به این اراده است . . .» [۸۷]

و می‌گوید:

«پس منزه است آن کسی که هیچ فاعلی جز او وجود ندارد».[۸۸]

حافظ گوید:

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ
چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنم؟

مکن به نامه سیاهی ملامت من مست
که آگه است که تقدیر بر سرش چه نوشت؟

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش وگو گناه من است

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه

مکن به چشم حقارت نگاه بر من مست
که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او

در کوی نیکنامی ما را گذر ندارند
گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را

کتاب روح مجرد از مولوی نقل می‌کند که امیرالمومنین علیه‌السلام قاتلشان را در کشتن خویش، معذور و مجبور می‌دانسته و خودشان او را شفاعت خواهند نمود و در این باره چنین می‌آورد:

من همی گویم برو جفّ القلم
زین قلم بس سرنگون گردد علم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو
زانکه این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی تو، فاعل دست حق
چون‌زنم بر آلت حق طعن و دق؟! [۸۹]
لیک‌بی‌غم‌شوشفیع‌تومنم
خواجه روحم نه مملوک تنم[۹۰]

لاهیجی در شرح گلشن راز می‌نویسد:

«سالکِ صاحب تجلی، جمیع افعال و اشیا را در افعال حق فانی یابد و در هیچ مرتبه و هیچ شیئی غیر حق، فاعل نبیند و غیر او را موثر نشناسد و . . . این را مقام محو می‌نامند».[۹۱]

نفی جبر در معارف خاندان وحی

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«خداوند عادل‌تر از این است که بنده‌ای را بر کاری مجبور کند، سپس بخاطر آن عذابش نماید».[۹۲]

امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

«خداوند به خلق خود مهربان‌تر از آن است که ایشان را به انجام گناهان مجبور کند و سپس به جهت گناه، عذابشان نماید».[۹۳]

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند:

«در آخرالزمان گروهی باشند که گناهان را انجام دهند و گویند خداوند آنرا بر ایشان مقدر فرموده است. کسی که ایشان را رد کند مانند کسی است که در راه خداوند شمشیر کشیده باشد».[۹۴]

حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هر کس به تشبیه و جبر اعتقاد داشته باشد مشرک است و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم».[۹۵]

و می‌فرمایند:

«هر کس خداوند تعالی را به خلقش تشبیه کند مشرک است، و هر کس آنچه را از آن نهی فرموده است به او نسبت دهد کافر است».[۹۶]

نزد حضرت رضا علیه‌السلام سخن از جبر و تفویض به میان آمد، آن حضرت فرمودند:

«آیا در این باره اصلی به شما اعطا نکنم که هرگز در آن اختلاف پیدا نکنید و هیچ کس در مورد آن با شما مخاصمه نکند مگر اینکه او را درهم شکنید؟ گفتیم: اگر دوست دارید.

حضرت فرمودند:

اطاعت خداوند تعالی به اجبار نیست، معصیت و نافرمانی نیز به مغلوبیت خداوند انجام نمی‌یابد و او بندگان را در ملک خویش مهمل رها نکرده است.

اوست مالک آنچه که به ایشان تملیک نموده است، و اوست قادر بر آنچه ایشان را بر آن قدرت عطا فرموده است.اگر بندگان پذیرای فرمان طاعت او باشند مانع و جلوگیر ایشان نخواهد بود، و چنانچه راه معصیت او پویند، اگر بخواهد بین ایشان و گناهان حائل شود انجام می‌دهد. و در صورتی که حائل و مانع نشود و ایشان معصیت کنند، او نیست که ایشان را داخل گناهان کرده است». سپس فرمودند: «هر کس حدود این گفتار را ضبط کند، بر مخالفین خود غالب آید».[۹۷]

امام کاظم علیه‌السلام می‌فرمایند:

«هر کس گمان کند که خداوند تعالی بندگانش را مجبور به انجام گناهان می‌سازد، یا ایشان را به چیزهایی تکلیف می‌کند که قدرت بر آن را ندارند، نه ذبیحه‌اش را بخورید، و نه شهادتش را قبول کنید، و نه پشت سرش نماز بخوانید، و نه به او زکات بدهید».[۹۸]

پی نوشت‌ها:

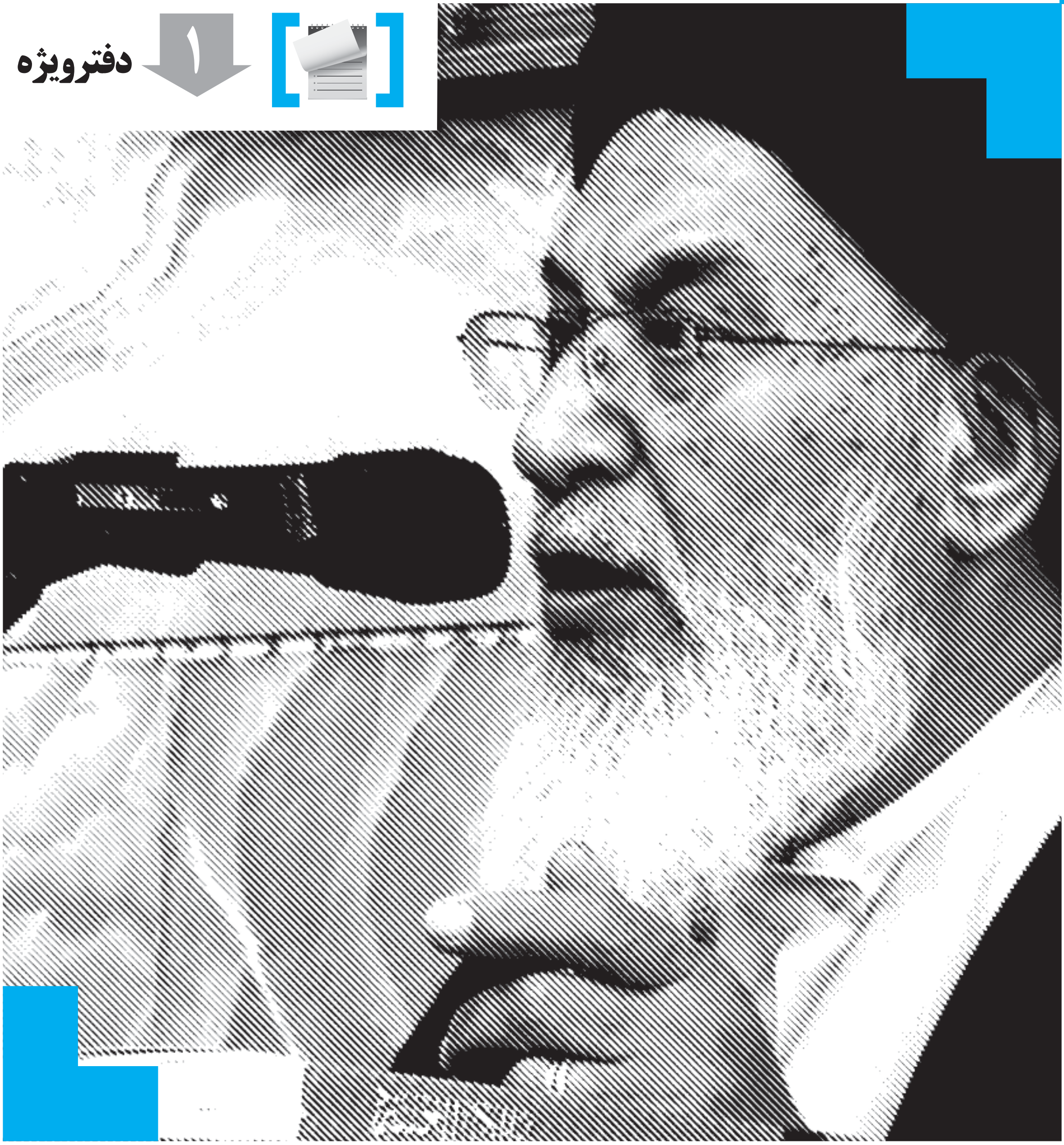
۱ . حسین الهی قمشه‌ای، مقالات: ۴ ـ ۵.
۲ . هـر مجموعه‌ای که عددی و قابل زیادت و نقصان باشـد افراد آن نیز جزء دار و قابل انقسام است؛ زیرا:
الف) هر مجموعه‌ی مرکب از افراد معین، به تعداد افراد آن مجموعه قابل تقسیم است، و هر حقیقتی که قابل تقسـیم به عددی معین باشد، به طور بدیهی به کم‌تر و بیش‌تر از آن عدد هم قابل تقسیم خواهد بود، و قابلیت انقسام، نشانه‌ی جزء دار بودن شیء است.
ب) نفس تقارن و دوئیت مسـتلزم جزء دار بودن شـیء اسـت همانگونه که امیرالمؤمنین علیه‌السـلام می‌فرماید: «و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله». نهج البلاغه، خطبه‌ی اول.
۳ . خداوند متعال می‌فرماید: «أم هم الخالقون؟!»؛ طور: ۳۵.
۴ . بحار الانوار: ۳ / ۱۴۸.
۵ . بحار الانوار: ۳ / ۱۴۸.
۶. بحارالانوار: ۴ / ۳۰۷، از نهج البلاغه
۷ . بحارالانوار: ۴ / ۲۳۰.
۸ . بحار الانوار: ۳ / ۳۲۲.
۹ . بحارالانوار: ۳ / ۳۰۲.
۱۰ . بحارالانوار: ۳ / ۳۲۳، از توحید.
۱۱ . ابن عربی، فصوص الحکم: ۱۹۵، انتشارات الزهرا، چاپ اول، سال ۱۳۶۶.
۱۲ . همان : ۱۹۲.
۱۳ . همان : ۱۹۴.
۱۴ . محمد لاهیجی، شرح گلشن راز: ۶۳۹ ـ ۶۴۷.
۱۵ . همان : ۶۴۱.
۱۶ . انبیاء: ۹۸.
۱۷ . انبیاء: ۶۷.
۱۸ . انبیاء: ۶۷.
۱۹ . بحارالانوار: ۳ / ۲۲۳ ـ ۲۲۴.
۲۰ . بحارالانوار: ۱۰ / ۱۷۶ ـ ۱۷۷.
۲۱ . بحارالانوار: ۳ / ۳۳۷.
۲۲ . خویی، منهاج البراعة : ۱۳ / ۱۵۱ ـ ۱۵۲.
۲۳ . سـید محمد حسین حسینی تهرانی، روح مجرد، انتشارات حکمت، اول، سال ۱۴۱۴، ص ۳۵۲ ـ ۳۵۳.
۲۴ . علی مقدادی اصفهانی، نشـان از بی‌نشـانها، ۱۶۳ به نقل از شیخ حسنعلی نخودکی اصفهانی.
۲۵ . سید محمد حسین حسینی تهرانی، روح مجرد: ۳۵۸.
۲۶ . ملا صدرا، اسفار: ۲ / ۲۹۲.
۲۷ . بحارالانوار: ۳ / ۱۴۸.
۲۸ . فصوص الحکم: ۶۸.
۲۹ . رجوع شود به فصوص الحکم: ۱۹۲.
۳۰ . مقالات: ۱۵، از حافظ.
۳۱ . همان: ۹ ـ ۱۰.
۳۲ . همان: ۴۳۲.
۳۳ . همان: ۸۶.
۳۴ . همان: ۷۵.
۳۵ . مثنوی: ۶۸۳ دفتر ششم.
۳۶ . کلیات دیوان شـمس تبریزی، با مقدمه‌ی جلال‌الدین همایی، انتشـارات صفی علی شاه، چاپ دهم، ۱۳۷۱، ص ۲۶۹.
۳۷ . حسین الهی قمشه‌ای، مقالات: ۳۸۱.
۳۸ . مقالات: ۳۲۵ ـ ۳۲۸.
۳۹ . نهج البلاغه، خطبه‌ی اول .
۴۰ . بحارالانوار: ۴ / ۲۳۰.
۴۱ . بحارالانوار: ۳ / ۲۹۹، از توحید مرحوم صدوق.
۴۲ . تجرید الاعتقاد: مقصد ۳، مسئله‌ی ۶
۴۳ . مقالات: ۲۸۵.
۴۴ . فتوحات مکیه: ۲ / ۴۵۹.
۴۵ . رجوع شود به: کیهان اندیشه، ش ۷۹، مقاله‌ی «اوهام پیرامون نامتناهی» از مؤلف
۴۶ . رجوع کنید: کیهان اندیشه، ش ۸۰، «زمان و مکان چگونه موجودشده‌اند» از مؤلف
۴۷ . بحارالانوار: ۴ / ۲۵۴.
۴۸ . بحارالانوار، ۴ / ۲۶۱.
۴۹ . سید محمد حسین حسینی تهرانی، روح مجرد: ۳۶۶.
۵۰ . سید محمد حسین حسینی تهرانی ، روح مجرد: ۴۴۸.
۵۱ . همان: ۳۵۹ ـ ۳۶۰.
۵۲ . روح مجرد: ۳۶۴ ـ ۳۶۵.
۵۳ . سید محمد حسین حسینی تهرانی، لب اللباب: ۱۴۷.
۵۴ . مقالات: ۶۱.
۵۵ . سید محمد حسین حسینی تهرانی، لب اللباب: ۱۵۴ ـ ۱۵۸.
۵۶ . همان: ۳۷.
۵۷ . همان: ۱۲۷.
۵۸ . حسین الهی قمشه‌ای، مقالات: ۳۱۴ ـ ۳۱۶.
۵۹ . همان: ۳۵۷ ـ ۳۵۹ .
۶۰ . حسین الهی قمشه‌ای، مقالات: ۴۰۹ ـ ۴۱۰.
۶۱ . همان: ۳۰۳
۶۲ . همان: ۳۰۳.
۶۳ . همان: ۳۰۳.
۶۴ . همان: ۳۰۴
۶۵ . سجده: ۱۸.
۶۶ . بقره: ۲۵۷.
۶۷ . رعد: ۱۶.
۶۸ . مائده: ۱۰۰.
۶۹ . حشر: ۲۰.
۷۰ . مقالات: ۴.
۷۱ . بحارالانوار: ۲۸ / ۱۴، از اصول کافی.
۷۲ . مقالات: ۳۳.
۷۳ . سیدمحمدحسین حسینی تهرانی، روح مجرد: ۵۵۴.
۷۴ . همان: ۵۷۶.
۷۵ . همان: ۳۵۹.
۷۶ . بحارالانوار: ۱ / ۱۰۵، به نقل از احتجاج.
۷۷ . نمل: ۶۴.
۷۸ . روح مجرد: ۱۶۵.
۷۹ . یونس: ۱۰۰.
۸۰ . انفال: ۲۲.
۸۱ . لاهیجی شرح گلشن راز: ۱۵۸ ـ ۱۵۹
۸۲ .
۸۳ . مقالات: ۳۱۲ ـ ۳۱۳.
۸۴ . مجموعه‌ی آثار شیخ محمود شبستری: ۲۱۷. ۳ ـ شبستری، گلشن راز.
۸۵ . محمد لاهیجی، شرح گلشن راز: ۴۲۵.
۸۶ . همان: ۴۲۷.
۸۷ . ابن عربی، فتوحات مکیه، سفر ۱، ص ۱۶۷.
۸۸ . همان: ۱۷۰.
۸۹ . روح مجرد: ۴۹۸.
۹۰ . همان: ۵۰۰.
۹۱ . محمد لاهیجی، شرح گلشن راز: ۲۶۸.
۹۲ . بحارالانوار: ۵ / ۵۱، به نقل از توحید شیخ صدوق.
۹۳ . همان.
۹۴ . بحارالانوار: ۵ / ۴۷.
۹۵ . بحارالانوار: ۲۵ / ۲۶۶، به نقل از عیون الاخبار شیخ صدوق.
۹۶ . عیون اخبار الرضا علیه‌السلام : ۹۳/۱.
۹۷ . عیون اخبار الرضا علیه‌السلام : ۱۱۹/۱.
۹۸ . عیون اخبار الرضا علیه‌السلام : ۱۰۱/۱.

دفتر ویژه

مکتب تفکیک

- مکتب تفکیک و تمایزات آن با فلسفه و عرفان/ گفتگو با آیت الله سید جعفر سیدان
- مسأله شناخت خداوند / آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (قدس سره)
- در بیان جدایی طریق قرآن و اهل بیت علیهم السلام از طریق فلاسفه و عرفا/آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (قدس سره)
- ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک/حسن میلانی

دفترویژه ۱



مکتب تفکیک و تمایزات آن با فلسفه و عرفان

گفتگو با آیت الله سید جعفر سیدان

آیت‌الله سیّد جعفر سیّدان در سال ۱۳۱۳ ش در شهر مقدس مشهد دیده به جهان گشود و بعد از فراگیری ادبیات فارسی، ادبیات عرب و فقه و اصول و کلام و فلسفه را در حضور استادان و آیات عظام خراسان، ادیب ثانی، میرزا احمد مدرس و شیخ هاشم قزوینی و شیخ مجتبی قزوینی و سیّد محمد هادی میلانی فرا گرفت. مهمترین اساتید آیت الله سیدان، آیت‌الله العظمی میلانی (ره) و آیت‌الله حاج شیخ مجتبی قزوینی بودند که به مدت ۸ سال از درس خارج فقه و اصول آیت‌الله میلانی و سالیانی نیز از دروس منظومه، اشارات، مشاعر، اسفار و معارف عالیه اهل البیت علیهم السلام آیت‌الله شیخ مجتبی قزوینی بهره‌مند شد.

آیت‌الله سیدان سالیان متمادی است که به ترویج معارف اسلامی و تدریس در مجامع علمی و حوزوی اشتغال دارد و هم اکنون نیز دانش پژوهان و طلاب از حوزه درسی (کلام و معارف) ایشان در مشهد مقدس استفاده می‌کنند. حاصل این دروس در مباحث بنیادین اعتقادی تا این زمان شامل پانزده رساله است که در آستانه چاپ قرار دارد و از این رساله‌ها میزان شناخت و شرح خُطبه ۱۵۲ نهج البلاغه و رساله معاد (مناظره با آیت‌الله جوادی آملی) و رساله جبر و تفویض از سلسله دروس ایشان به چاپ رسیده است.

اشاره

گفتگویی که در زیر از نظر می‌گذرانید، پیرامون تاریخچه و مشخصه های فکری و معرفتی مکتب تفکیک است که توسط یکی از شاگردان استاد سیدان انجام شده و در اختیار سمات گذاشته شده است. ضمن تشکر از ایشان و نیز سپاس از استاد ارجمند حضرت آیت الله سیدان، خوانندگان ارجمند را به مطالعه این گفتگو دعوت می‌کنیم.

■ با تشکر از اینکه وقت خود را در اختیار ما قرار دادید تا نظراتتان را درباره مکتبی که از آن با عناوینی همچون «مکتب معارف اهل بیت علیهم السلام، مکتب تفکیک و یا مکتب معارفی خراسان» یاد می‌شود جویا شویم. مستحضرید که در محافل علمی سؤالاتی مطرح است. می‌خواستیم پاسخ این سؤالات را از حضرت عالی به عنوان یکی از اساتید و صاحب نظران این مکتب بشنویم.
در آغاز لطفاً در باب «پیشینه» این مکتب فکری و اینکه در چه زمانی تأسیس شده است، توضیحاتی بفرمایید.

■ بسم الله الرحمن الرحیم و صلی الله علی محمد وآله الطیبین الطاهرین المعصومین. با تشکر از اینکه فرصتی را فراهم آوردید تا مطالبی که در حال حاضر مورد ابتلای جویندگان معارف اصیل دینی است به صورت روشن‌تری توضیح داده شود. مناسب است قبل از پاسخ به سؤال شما کمی در مورد معنای مکتب مورد نظر بحث شود.

> **طبیعی است که همه گروههایی که در میان مسلمانان پرورش یافته‌اند و مسلمان شمرده می‌شوند، اندیشه‌های خود را به وحی منتسب سازند تا استنادی از وحی برای مطالب خود داشته باشند اما نکته مهم این است که باید مکاتب مختلف (فلسفه وعرفان و کلام) به صورت دقیق موردبررسی قرار گیرند تا معلوم شود که این گروهها در عمل تا چه حدّ به وحی اعتنا کرده‌اند.**

اسامی و عناوینی که در ارتباط با مکتب تفکیک فرمودید، در رساندن مقصود خیلی روشن و گویا هستند لکن به اختصار توضیحی در مورد آن‌ها ارائه می‌شود. معارف اهل بیت علیهم السلام مجموعه حقایق و علوم راستین وشناختهای مطابق با واقع است که در قالب حدیث، دعا و خطبه از آغاز بعثت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از ایشان و اهل بیت آن حضرت صادر شده و توسط محدّثان بزرگوار در مجموعه‌های حدیثی ثبت و ضبط شده است.

چون مکتب مورد بحث تأکید دارد که مسائل اعتقادی باید از تعالیم پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم و اوصیاء ایشان‌علیهم السلام اخذ شود، از این رو این مکتب را مکتب معارف اهل بیت‌علیهم السلام نامیده‌اند.

تسمیه این مکتب به «مکتب معارفی خراسان» هم از این باب است که در دوران اخیر در مشهد مقدس همت بیشتری در جهت تبیین این حقایق صورت گرفته است.

نام «مکتب تفکیک» هم از آن جهت اطلاق شده است که صاحبان این مکتب بر تفکیک و جداسازی معارف وحیانی از معارف بشری و پرهیز از التقاط و تأویل و تفسیر به رأی، تأکید می‌ورزند. معارف وحیانی که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم آورده‌اند، تکرار مطالب گذشتگان و توضیح معارف بشری نیست بلکه فرمایشهای آن حضرت بیانگر حقایق و سنخ دیگری از معارف است. یعنی در مرتبه‌ای بالاتر، راههای جدیدی را در رسیدن به حقیقت به روی بشر گشوده که سابقه نداشته است و در آینده هم کسی راهی مثل او نخواهد آورد و از همین جهت است که از

ابتدای بعثت و نزول قرآن، بین تعالیم اعتقادی رسـول خدا صلی الله علیه وآله وسـلم و آموزه‌های بشـری تفکیک وجدایی بوده اسـت. و اهل معرفت از صحابه پیامبر صلی الله علیه وآله وسـلم و سپس صحابه اهل بیت‌علیهم السـلام که به عقل خویش حقانیت معارف الاهی ایشـان را دریافته بودند، از آموزه‌های بشـری کناره می‌گرفتند. بدین گونه پیشـینه این مکتب و واقعیت جریان تفکیک مساوی است با ظهور خود اسلام و آغاز بعثت رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم.

■ **بـا توجـه به اینکه واژه «مکتب تفکیک» واژه جدیدی اسـت، آیا بین آنچه که در دوره اخیر با این عنوان مطرح شـده است با سنت علمی گذشـتگان - اعم از اصحاب ائمه‌علیهم السلام و علمای شیعه - هیچ تفاوتی نیست و «مکتب تفکیک» هیچ مطلب تازه و دیدگاه جدیدی ندارد؟**

■ روش مکتب تفکیک همان روش اصحاب ائمه‌علیهم السـلام و فقهای امامیه اسـت در فهم معارف حقه و از این جهت دیدگاه جدیدی نیسـت. اما از نگاه دیگر، اسـتفاده از وحی از نظر کمّی و کیفی در حوزه معارف خراسـان خیلی بیشـتر و دقیق تر شده است و به همین جهت است که مکتب تفکیک در خراسان از زمان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به بعد امتیاز خاصی پیدا کرده است.

■ **از سـخنان حضرت عالی اسـتفاده می‌شـود که نقطه اصلی و محوری در بین تمام کسانی که با عنوان مکتب تفکیک یا مکتب معارف شـناخته می‌شوند، همت بسیار در کشف حقایق وحی (قرآن و سنت) است البته با استفاده از عقل، اما از آنجا که همه گروههای فکری مسلمان - حتی فلاسـفه و عرفا - مدعی اسـتفاده از وحی هسـتند، در این صورت این شـاخصه چگونه می‌تواند معرف اندیشه تفکیکیان باشد؟ در یک نگاه دیگر می‌بینیم در جهان اسلام در باب اعتقادات سه جریان اصلی وجود داشته است: ۱. متکلمان. ۲. فلاسفه ۳. عرفا. هر سه گروه مدعی هستند که حقایـق وحی را فهمیده و بیـان کرده‌اند، حال اگر بخواهیم عملکـرد صاحبان تفکیک را در حوزه خراسـانِ با این سـه گروه مقایسـه کنیم، آیا می‌توان این مکتب را در یکی از این سه گروه جای داد مثلاً گفت: مکتب تفکیک همان جریان کلامی است و یکی از شاخه‌های کلام به شمار می‌آید؟ یعنی می‌توان میرزای اصفهانی را همچون علامه حلّی و شـیخ طوسـی، سید مرتضی و.... یکی از متکلمان شمرد و گفت اختلاف ایشان با آن‌ها جزئی وطبیعی است؟**

■ طبیعی است که همه گروههایی که در میان مسلمانان پرورش یافته‌اند و مسلمان شمرده می‌شوند، اندیشـه‌های خود را به وحی منتسب سازند تا استنادی از وحی برای مطالب خود داشته باشند اما نکته مهم این است که باید مکاتب مختلف (فلسفه وعرفان و کلام) به صورت دقیق مورد بررسی قرار گیرند تا معلوم شود که این گروهها در عمل تا چه حدّ به وحی اعتنا کرده‌اند. بسیاری از نوشته‌های موجود از صاحبان این مکاتب که در دسـترس همگان قرار دارد، حاکی از آن اسـت که اینِ گروهها در اکثر موارد طبق داده‌های بشریِ خود پیش رفته‌اند و ورود و خروجشان در مسائل اعتقادی کاملاً متأثر از مبانی فکری خودشان است. مثلاً در یك بررسـی دقیق معلوم می‌شـود که بسیاری از کسانی که مشی فلسـفی دارند، در تبیین مسائل دینی از تفکر فلسفی و آراء فیلسوفان پیش از اسلام بهره می‌گیرند و معارف الاهی را بر اساس همان مبانی تعقیب می‌کنند، آنگاه برای تثبیت نظرات خود به آیه یا حدیثی استشهاد می‌کنند. همچنین عارفان با مبانی خاص عرفانی خود معارف وحیانی را دنبال کرده‌اند، لذا در واقع، مکاتب یاد شـده در عمل به وحی اعتنایی نداشته‌اند و به مطالب برجسته‌ای که به روشنی از وحی قابل استفاده است توجه نکرده‌اند بلکه برای تثبیت مبانی و استشهاد بر مطالب خود، به عبارات متشابه و بیانات ذووجوه و گاه به روایاتی که هیچ گونه سندیتی ندارد، تمسـك جسـته‌اند. بنابراین برخی از مبانی اندیشه فیلسوفان و عارفان مسلمان بر پایه آنچه از کتاب و عترت اسـتفاده می‌شود، استوار نیسـت. البته از میان این سه گروه، متکلمان با تفکیکیان قرابت بیشتری دارند؛ چرا که متکلمان کوشـیده‌اند توجه بیشـتری به وحی داشته باشـند. اما قرار دادن تفکیکیان در زمره متکلمان اصطلاحی نیز صحیح نیسـت؛ یعنی هرچند که این دو گروه در اصلِ هدف اشتراك بیشتری دارند اما در روش و برخی مسائل خاص با هم اختلاف دارند.

■ **بـه طور کلی روش متکلمان اسـتفاده از عقل و نقل اسـت. حضـرت عالی هم این روش را قبـول دارید، علت اینکه نمی‌توان تفکیکیان را متکلم دانسـت چیسـت؟ تفـاوت این دو گروه از حیث روش است یا از جهت آراء و عقائد؟ از آنجا که همواره اختلافات محتوایی در بین متکلمین وجود داشـته اسـت لذا تفاوت از حیـث آراء و عقاید، دلیل خوبی برای خـارج کردن تفکیکیان از**

بسـیاری از کسـانی که مشـی فلسـفی دارنـد، در تبییـن مسـائل دینی از تفکـر فلسـفی و آراء فیلسـوفان پیـش از اسـلام بهـره می‌گیرند و معـارف الاهـی را بـر اسـاس همـان مبانـی تعقیـب می‌کننـد، آنگاه بـرای تثبیـت نظـرات خـود بـه آیه یـا حدیثی استشـهاد می‌کننـد. همچنیـن عارفـان بـا مبانـی خـاص عرفانـی خـود معـارف وحیانی را دنبـال کرده‌انـد، لذا در واقـع مکاتب یاد شـده در عمل به وحی اعتنایی نداشـته‌اند و به مطالب برجسته‌ای که به روشنی از وحـی قابل اسـتفاده اسـت توجـه نکرده‌اند بلکه بـرای تثبیت مبانی و استشـهاد بـر مطالب خود، به عبارات متشابه و بیانـات ذو وجوه و گاه به روایاتی که هیچ گونه سـندیتی ندارد، تمسک جسته‌اند.

قرار دادن تفکیکیان در زمره متکلمان اصطلاحی نیز صحیح نیست؛ یعنی هرچنـد که این دو گروه در اصلِ هدف، اشـتراک بیشـتری دارنـد امـا در روش و برخـی مسـائل خـاص بـا هـم اختلاف دارند.

گروه متکلمان نیسـت. پس اگر اختلاف دو گروه یاد شـده از جهت روش است، لطفا آن را تبیین فرمایید.

■ از آغاز شکل‌گیری کلام مشاهده می‌کنیم که اکثر متکلمانِ علی رغم ادعای خود مبنی بر استفاده از عقل و نقل، در بهره‌گیری از معارف اهل بیت علیهم السلام کاملاً ضعیف عمل کرده‌اند و بلکه گاه اعتنایی به این جهت نداشته‌اند. این گروه بیشتر بر عقل، و دانش‌های مرسوم زمان که گاه از فلاسفه غیر مسلمان گرفته شده بود، تکیه داشتند و علی رغم این که به قرآن و سنت رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم هم مراجعه می‌کردند، ولی در تبیین قرآن و کلام رسـول خدا صلی الله علیه وآله وسـلم به شخصیتهای علمی ای که از سوی پیامبر اکرم به عنوان حجت الاهی معرفی شده بودند، مراجعه نمی‌کردند. در نتیجه به دلیل عدم بهر مندی از تعالیم مبیّنان راستین کتاب و سنت در استفاده از محکّی وحی همٍ ناتوان بودند. به عبارت دیگر، چون متکلمان در مواجهه اعتقادی با مخالفان بودند و در اسـتفاده از نقل عملاً در مسـیر صحیح قرار نگرفتنـد، تفاوتهایی در مبانی متکلمان و تفکیکیان پدید آمـد. لذا نمی‌توان تفکیکیان را دنباله رو متکلمان دانسـت. در مکتب وحی تثبیت شـده است که در تبیین حقایق و مطالب وحیانی، شایسته و بایسته است که به معلمان این مکتب مراجعه شـود؛ چرا که فقط ایشـان توانسـته‌اند محتوای رسالت را به خوبی و درستی تبیین کنند. بنابر این طریق حفظ معارف رسـالت، تنها با مراجعه به معارف اهل بیت‌علیهم السلام واستفاده و بهره‌گیری کامل از آن برای ما هموار می‌شود.

■ آیـا می‌تـوان گفت کـه درتاریخ کلام چند مرحلـه وجود دارد و متکلمیـن به چندین بخش تقسـیم می‌شـوند. به این ترتیب که متکلمان متأخر به فلسـفه گرویده و اندیشه‌های فلسفی را پذیرفته‌اند بر خلاف متکلمان متقدم ما که نسبت به عرصه‌های فلسفه و عرفان استقلال داشتند. علت فاصله گرفتن متکلمان از منابع وحیانی این بود که کلام ما از حالت تبیینی به کلام جدلی و منازعه‌ای تبدیل شد. متکلمان، اثبات مدّعیات دینی برای اندیشمندان فرق دیگر را رسالت خود قرار دادند؛ این موضوع سبب شد که به مشترکات شیعه و فرق دیگر بیشتر توجه شود لذا در این فرایند به تدریج ممیّزه‌های فکر تشیع و اهل بیت‌علیهم السلام فراموش شد.

به عبارت دیگر متکلمان نخستین شیعه در عصر حضور که راویان احادیث نیز بودند و معارف اهل بیت‌علیهم السـلام از طرق ایشـان به ما رسیده است (همچون هشـام بن حکم، هشام بن سـالم، مؤمن الطاق و...) به درسـتی از منابع وحیانی بهره می‌گرفتند اما در عصر غیبت، متکلمان بیشـتر در صدد پاسـخگویی به شـبهات دیگران واثبات مدعیات شـیعه برای دیگران بر آمدند؛ بدین ترتیب نقاط امتیاز مدرسـه اهل بیت‌علیهم السـلام در طول تاریخ به تدریج دچار غفلت و فراموشی شد.

■ بله، مطلبی که فرمودید واقعیتی است که با مراجعه اجمالی به تاریخ شکل‌گیری کلام شیعی درست به نظر می‌رسد. اما در رابطه با تفکیکیان می‌توان گفت که آنچه آن‌ها را از اصحاب کلام جدا می‌کند همین جهت‌گیری متکلمان شـیعه در مقابل فرق دیگر اسـت. به عبارت دیگر، فقهای امامیه نسـبت به اسـتفاده از تعالیم اهل بیت‌علیهم السـلام اهتمام بیشـتری داشـتند. امّا متکلمان مانند فقها در مطالب فقهی عمل نکردند بلکه آن‌ها سعی شان این بود که در برابر مخالفان جبهه‌گیری کنند به همین جهت نمی‌توان روش تفکیکیان را با متکلمان یکی دانست اما می‌توان گفت همان روشی که فقها در فقه بکار می‌برند، یعنی تعقّل در روایات فقهی، تفکیکیان در روایات معارفی تعقیب می‌کنند. البته روشن است که میان تعقّل و اجتهاد در اصول با فروع تفاوت هایی وجود دارد اما آنچه میان آن‌ها مشترك است، تلاش برای فهم دقیق پیام الهی بدون وارد کردن اندیشه‌های بیگانه است.

■ آیـا تعقـل در وحی، با عقلانی کردن وحی متفاوت اسـت یا خیر؟ اگـر میان این دو تفاوتی نباشـد، بین شـما و متکلمان نیز اختلافی نخواهد بود؛ اما اگر منظور شـما از تعقل در وحی یافت حقانیت وحی با عقل و مبنا قرار دادن وحی در اخذ اعتقادات باشـد، در این صورت روش شـما با عمل متکلمان - یعنی عقلانی کردن وحی - متفاوت خواهد بود.

ظاهراً «اسـتفاده از عقل بعد از رسـیدن به وحی» در کلام شـما به معنای آن اسـت که وقتی اشخاص در معرض وحی قرار می‌گیرند، باید در آن تعقل کنند تا حقانیت وحی با عقل برای ایشان روشن شود. آن گاه این منبع وسیع و بی خطا را مبنای اخذ عقاید صحیح قرار دهند اما متکلمان می‌خواسـتند به آنچه که از طریق وحی رسـیده اسـت، رنگ عقلانی بدهند. یعنی کوشـیده‌اند از

همان روشـی که فقها در فقه به کار می‌برند، یعنی تعقّل در روایات فقهـی، تفکیکیـان در روایـات معارفـی تعقیـب می‌کنند. البته روشـن است که میان تعقّـل و اجتهـاد در اصـول با فروع تفاوت هایـی وجـود دارد امـا آنچه میـان آن‌ها مشترک است، تلاش برای فهـم دقیق پیام الهی بدون وارد کردن اندیشـه‌های بیگانـه است.

امتیـاز مکتـب معارف از کلام آن اسـت کـه تفکیکیان بر استفاده از روایات اهـل بیت‌علیهم السلام - به‌عنوان حجت هـای الاهـی - اعتنـای شایسـته‌ای داشـته‌اند. به عبـارت دیگر، مکتب معـارف اهتمـام زیادی بـر بهره‌گیـری از وحی داشـته و در عیـن حال بر پاسـخگویی مناسب به شبهات هم قادر بوده است.

عقل نظری - که در فلسفه و علوم دیگر هم استفاده می‌شود - بهره گرفته و آن معارف نورانی وحی را در قالب روش فلسفی و کلامی عرضه کنند.

■ بله مطلب نسبتاً دقیقی فرمودید. حاصل فرمایش شما این است که روش متکلمان اصطلاحی، برهانی کردن و معقول سازی مطالبی است که از طریق وحی به ما رسیده است، یعنی متکلمان می‌کوشند مباحث مختلف وحیانی را به صورت برهان و استدلال عرضه کنند ولی مکتب تفکیک چنین هدفی را دنبال نمی‌کند و معتقد است که همچون فقها باید با قدرت عقلانی و حقیقت عقل از منبع وحی استفاده کرد. بر این اساس، آنچه که با عقل بیّن در تعارض باشد مورد پذیرش نخواهد بود اما در وحی هرگز چیزی که مخالف عقلِ باشد وجود ندارد بلکه ممکن است بسیاری از مطالب وحی فراتر از درک عقل باشد پس مکتبِ تفکیک با متکلمان یك اختلاف ماهوی دارد.

■ اجمالاً کار متکلم را به دو مرحله تقسیم می‌کنند: ۱. استنباط. ۲.دفاع. در مرحله اول، حقایق را از وحی یا عقل استنباط می‌کنند؛ حال طبق فرمایش حضرت عالی همت اصلی شما نیز همان است که متکلمان در مرحله اول کار خود انجام می‌دهند. علاوه بر این، متکلمان در مرحله دفاع، همان مطالبی را که از وحی استنباط شده به صورت عقلانی تبیین و تنظیم می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که متکلمان به مرحله اول (استنباط) اعتنای کمتری داشته‌اند، ایشان گزاره‌های اصلی را گرفته و بیشتر به دفاع پرداخته‌اند. یعنی چون به دفاع در مقابل مخالفین درونی (اهل سنت) و بیرونی (مسیحیت و دیگران) اهتمام بیشتری داشته‌اند، همه عقاید و معارف را به طور دقیق و کامل استنباط نکرده‌اند. اما آیا می‌توان گفت که کار مکتب تفکیک صرفاً استنباط عقاید و معارف است.

■ گفتیم یکی از خصوصیاتی که تفاوت مکتب تفکیك را با متکلمین روشن می‌کند آن است که متکلمین کوشیده‌اند مطالب دریافت شده از وحی را معقول سازی کنند و ارائه دهند ولی همت فقهای امامیه بر استفاده از معارف وحیانی و تعقل در آن بوده است و البته اگر در مواردی هم به بحث و استدلال نیاز بوده به این جهت نیز پرداخته‌اند. چنان که گفتیم تفکیکیان در زمره متکلمان قرار نمی‌گیرند، چرا که اکثر متکلمان مطرح در طول تاریخ از معارف اهل بیت‌علیهم السلام کمتر بهره گرفته‌اند. اما بیشترین همّت مکتب تفکیك بر استفاده از معارف اهل بیت‌علیهم السلام بوده است.

البته در مکتب تفکیك بر ارائه معقول و مستدلّ معارف تأکید می‌شود و معتقدیم که معارف کتاب و سنت عقلانی‌ترین و روشن‌ترین بیان از حقائق الهی است. اما نکته مهم این است که چه چیزی را عقلانی می‌دانیم. کسانی که در شناخت حقائق از متن دین تلاش لازم را نکرده باشند، در مرحله تبیین هم به آرایی تمسك می‌کنند که نتیجه‌اش گاه با مکتب وحی هماهنگ نیست.

از نظر بنده، امتیاز مکتب معارف از کلام آن است که تفکیکیان بر استفاده از روایات اهل بیت‌علیهم السلام – به عنوان حجت های الاهی – اعتنای شایسته‌ای داشته‌اند. به عبارت دیگر، مکتب معارف اهتمام زیادی بر بهره‌گیری از وحی داشته و در عین حال بر پاسخگویی مناسب به شبهات هم قادر بوده است.

■ با توجه به اینکه یکی از ویژگی های مکتب معارفی خراسان مخالفت علمی و نقد فنّی فلسفه عنوان می‌شود، لطفاً راجع به این موضوع بیشتر بحث بفرمایید. البته از اظهارات قبلی حضرتعالی، پاسخ این سؤال اجمالاً مشخص شد و فرمودید که فیلسوفان به وحی - به عنوان مبدأ هدایت - اعتنایی نداشته‌اند؛ بلکه بعد از اتخاذ مبانی خاص فلسفی به سراغ وحی رفته‌اند تا استنادی برای مطالب خویش فراهم سازند. اما گاهی از فلسفه با تعابیر مختلفی یاد می‌شود و تعاریف گوناگونی از آن ارائه می‌گردد، همچون: «تفسیر جهان، تفسیر عقلانی جهان، پاسخگویی به پرسشهای بنیادی انسان، پاسخگویی به سؤالاتی که پاسخ عقلی می‌طلبد و با علوم تجربی نمی‌توان به آن‌ها پاسخ گفت». به عبارت

اساس حرکت صحیح، حرکت بر اساس عقل است. لکن دو نکته بسیار مهم و حیاتی نباید مورد غفلت قرار گیرد. نخست اینکه دایره روشنگری عقل - به حکم خود عقل - کاملا محدود است ونباید انتظار داشت که انسان با عقل خود بتواند همه حقایق را درک کند. و البته هم دانشمندان علوم تجربی و هم دانشمندان علوم عقلی به این واقعیت آشکار یادآور شده‌اند. نکته دوم اینکه هرگاه با نور عقل به منبعی رسیدیم که به حکم عقل بسیار وسیع، صحیح، خطاناپذیر و پر اهمیت است، باید به چنین منبعی توجه کرده و از آن - بر اساس ضوابط خاص خودش - استفاده کنیم. به عبارت دیگر، در بررسی مسائل و جستجوی حقایق نباید تنها به عقل - که دایره مکشوفات آن محدود است - اکتفا کرد.

اگر کسی بگوید فلسفه به معنای تعقل است، می‌گوییم که اصل تعقل صددرصد در جای خود محفوظ و ارزنده است. ولی آیا کسانی که به این عنوان نامیده شده‌اند در عمل بر همین اساس حرکت کرده‌اند؟ اگر کسی بر اساس تعقل حرکت کند چاره‌ای جز تسلیم در مقابل وحی ندارد؛ چرا که اصل وحی با تعقل تثبیت می‌شود؛ هر چند که عقل به محتوای آن احاطه کامل پیدا نکند.

www.ebnearabi.com

دیگر، گفته می‌شود که فلسفه در پی تفسیر عالم است و در این مسیر از عقل بهره می‌گیرد. «صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی»؛ قطع نظر از عملکرد فلاسفه آیا حضرت عالی با این تعریف کلی از فلسفه مخالف هستید؟ و اگر با این معنا از فلسفه مخالفتی دارید، جهت مخالفت چیست؟

■ در تعریف فلسفه گفته می‌شود: فلسفه همان حرکت فکری در جهت شناخت جهان هستی و امور مربوط به آن است. این روش به صورت مستقل و بدون اینکه نفی و اثباتی نسبت به مکاتب دیگر داشته باشد، به دنبال شناخت حقایق هستی با سیر عقلانی است. با کلیّت این مطلب – یعنی استفاده از عقل و مبدأ بودن حرکت عقلانی برای رسیدن به حقایق و بررسی جهان هستی بر اساس عقل – مخالفتی در کار نیست و معتقدیم که انسان بایستی از نور عقل و خرد استفاده کند. اساس حرکت صحیح، حرکت بر اساس عقل است. لکن دو نکته بسیار مهم و حیاتی نباید مورد غفلت قرار گیرد. نخست اینکه دایره روشنگری عقل – به حکم خود عقل – کاملاً محدود است ونباید انتظار داشت که انسان با عقل خود بتواند همه حقایق را درک کند. و البته هم دانشمندان علوم تجربی و هم دانشمندان علوم عقلی به این واقعیت آشکار یادآور شده‌اند. نکته دوم اینکه هرگاه با نور عقل به منبعی رسیدیم که به حکم عقل بسیار وسیع، صحیح، خطاناپذیر و پر اهمیت است، باید به چنین منبعی توجه کرده و از آن – بر اساس ضوابط خاص خودش – استفاده کنیم. به عبارت دیگر در بررسی مسائل و جستجوی حقایق نباید تنها به عقل – که دایره مکشوفات آن محدود است – اکتفا کرد. در مجموع اگر مراد از فلسفه، تفکر و بهره‌گیری از عقل باشد، هیچ مخالفتی با این معنا وجود ندارد. همچنین در این که در شناخت جهان و هستی باید از خرد و اندیشه بهره برد، تردیدی وجود ندارد، لکن از نکاتی که بیان شد نباید غفلت کرد. سخن اصلی ما این است که آنچه به عنوان فلسفه مشهور شده و هم اکنون تعلیم و تعلم می‌شود به این نکات بی توجه بوده و از این رو به مسیر انحراف رفته است.

اگر جمعی مدعی شوند که ما فقط چیزی را که در احاطه عقل ما قرار می‌گیرد می‌پذیریم طبیعتاً مطلبی را که فراتر از عقل باشد نخواهند پذیرفت، حتی اگر مطلب مربوط به کسی باشد که با وحی در ارتباط است. ما شاهدیم که گروهی به نام فلسفه و تعقل در تاریخ، در معرفت خود هیچ گونه حجیّتی برای وحی که به عقل ثابت شده است، قائل نیستند و اگر به منابع وحیانی مراجعه می‌کنند، درصدد شاهد گرفتن برای همان دریافت‌های عقلی و ذهنی خود هستند.

■ **به نظر می‌رسد مراد از عقل در فلسفه با آنچه مورد نظر شماست، تفاوت دارد. کسی که وارد مباحث فلسفی می‌شود از ابتدا، مبنای خود را بر تعقل فلسفی استوار می‌کند و بر همین اساس مطلب را آغاز می‌کند و به سرانجام می‌رساند. به عبارت دیگر فیلسوف آنچه راکه به عقل درک می‌کند و به آن احاطه می‌یابد، می‌پذیرد و آنچه را که فراتر از عقل او باشد، قبول نمی‌کند. بنابر این اگر عقل فلسفی به موضوعی برسد که قادر به کشف حقیقت و احاطه بر آن نیست، نمی‌تواند آن را بپذیرد. پس مراد فیلسوف از عقل با عقلِ مورد نظر شما متفاوت است. از نظر شما وقتی عقل به یک روشنایی فراتر و دقیق‌تر از خود می‌رسد، به بهره‌گیری از آن حکم می‌کند هرچند احاطه‌ای به آن منبع نداشته باشد. در حالی که فیلسوف منبع فراتر از عقل را نمی‌پذیرد و از ابتدا عقل را به تنهایی مبنای خود قرار داده و تا آخر هم بر اساس آن حرکت می‌کند.**

■ آنچه شما فرمودید راجع به عملکرد فیلسوفان است اما سؤال در مورد چیستی فلسفه بود. در اینجا دو مسأله مطرح است. اول اصل تعقل و دوم عملکرد مدعیان تعقل.

■ **سؤال بنده در مورد تفاوت تعقلِ مورد ادعای فیلسوفان با تعقل ازنظر مکتب تفکیک است.**

بسیاری از استدلالهای فلاسفه از نظر عقلی مخدوش است. به عبارت دیگر، ما ادله فلاسفه را برهان نمی‌دانیم؛ زیرا چنان که خود فلاسفه اذعان دارند، برهان باید بر مسائل بدیهی مبتنی باشد و اگر چنانچه براهین فلسفه دارای این خصوصیت بودند، هرگز در مسائل مهم واساسی اختلافی در میان آن‌ها پدید نمی‌آمد. لذا همین اختلاف حاکی از آن است که ادله و براهین فلسفی بر مسائل بدیهی مبتنی نیست.

■ سؤال در مورد فلسفه مصطلح نبود بلکه سؤال از فلسفه به معنای تعقل و شناخت جهان با بهره‌گیری از عقل بود. به عبارت دیگر یك مسأله این است که آیا اگر فلسفه به معنای تعقل باشد مورد قبول است یا خیر؟ و مسأله دیگر، درستی یا نادرستی تعقل در فلسفه مصطلح است. آنچه شما فرمودید مربوط به مسأله دوم است و بسیار درست و به جا بود. اما اگر کسی بگوید فلسفه به معنای تعقل است، می‌گوییم که اصل تعقل صددرصد در جای خود محفوظ و ارزنده است. ولی آیا کسانی که به این عنوان نامیده شده‌اند، در عمل بر همین اساس حرکت کرده‌اند؟ اگر کسی بر اساس تعقل حرکت کند چاره‌ای جز تسلیم در مقابل وحی ندارد؛ چرا که اصل وحی با تعقل تثبیت می‌شود؛ هر چند که عقل به محتوای آن احاطه کامل پیدا

در مکتب وحی مسلم است که ماسوی الله مسبوق به عدم هستند و ابتدا دارند (لم یکن فکان) این مطلب به قدری در وحی روشن و قطعی است که حتی بسیاری از شخصیتهای پایبند به فلسفه اصطلاحی معترفند که تلاششان در جهت توجیه این مسأله با حدوث ذاتی بی ثمر بوده است.

نکند. همین که محتوای وحی با تعقل روشن تضادی نداشته باشد، طبعاً بعد از پذیرش «اصل وحی» این هم باید پذیرفته شود. حال اگر جمعی مدعی شوند که ما فقط چیزی را که در احاطه عقل ما قرار می‌گیرد می‌پذیریم طبیعتاً مطلبی را که فراتر از عقل باشد نخواهند پذیرفت، حتی اگر مطلب مربوط به کسی باشد که با وحی در ارتباط است. ما شاهدیم که گروهی به نام فلسفه و تعقل در تاریخ، در معرفت خود هیچ گونه حجیّتی برای وحی که به عقل ثابت شده است، قائل نیستند و اگر به منابع وحیانی مراجعه می‌کنند درصدد شاهد گرفتن برای همان دریافت‌های عقلی و ذهنی خود هستند.

■ دو اشکال به فلسفه وارد کردید. نخست اشکال «روشی» بود، فرمودید که در روش فیلسوفان، وحی نادیده گرفته شده است و ایشان در عمل صرفا به عقل خود تکیه می‌کنند؛ پس روش فلاسفه ناقص است و مورد قبول شما نیست؛ چرا که به اعتقاد شما وقتی عقل به وحی می‌رسد به حقانیت و بهره‌گیری از آن حکم می‌کند. اشکال دوم «محتوا» و نظرات ارائه شده از سوی فلاسفه بود که در این مورد دو پرسش مطرح است. اول اینکه: معروف است که مرحوم آیهٔ الله آقا شیخ مجتبی قزوینی اسفار را تدریس می‌کردند و ضمن طرح مسائل فلسفه، به شیوه فلسفی آن را نقد می‌کردند. دروس حضرت عالی هم مشاهده می‌شود که برهان فلسفی را تبیین فلسفی کرده و سپس آن را با استدلال عقلی نفی می‌کنید نه با استناد به آیات و روایات. پرسش ما در مورد جایگاه این روشِ نقد فلسفی در مکتب تفکیک است. پرسش دوم هم در مورد «محتوای فلسفه» است. لطفاً فهرستی اجمالی از اختلافات معارف تفکیکی با داده‌های فلسفی ارائه فرمایید و علّت این مخالفت را بیان کنید.

■ در مورد آنچه به عنوان علم معقول اصطلاحی، یا فلسفه و یا حکمت متعالیه مطرح است، دو مطلب مهم وجود دارد. اول اینکه براهین و ادله بسیاری از مسائل حکمت متعالیه، بر اساس خود مبانی فلسفی مخدوش است. تضاد و نفی و اثبات در بین فلاسفه گواه خوبی بر همین موضوع است و به معنای آن است که بسیاری از استدلالهای فلاسفه از نظر عقلی مخدوش است. به عبارت دیگر، ما ادله فلاسفه را برهان نمی‌دانیم؛ زیرا چنان که خود فلاسفه اذعان دارند، برهان باید بر مسائل بدیهی مبتنی باشد و اگر چنانچه براهین فلسفه دارای این خصوصیت بودند، هرگز در مسائل مهم و اساسی اختلافی در میان آن‌ها پدید نمی‌آمد. لذا همین اختلاف حاکی از آن است که ادله و براهین فلسفی بر مسائل بدیهی مبتنی نیست. البته این سخن ادعایی است که به صورت اشاره از آن می‌گذریم ولی این ادّعا با بررسی موارد مختلف به خوبی

مطالبی که پیرامون مسأله «جبر و اختیار» در فلسفه و عرفان مطرح است هرگز با آنچه که در وحی هست نسبتی ندارد. وحی به حقیقت، انسان را مختار می‌داند، اختیاری که به واسطه آن، بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، ارسال رسل، انزال کتب، تکلیف، امر و نهی و... معنا می‌یابد اما در فلسفه اختیار به معنای مسبوق بودن فعل به اراده است هرچند که عبد در اراده مجبور باشد.

ثابت می‌شـود. به عنوان مثال در مباحثی که بین ملاصدرا و ابن سـینا اختلاف هست، ایشان استدلال ابن سـینا را مخدوش می‌کند. همچنین وقتی ابن سـینا مطالبی بر خلاف حکمت متعالیه دارد، در حقیقت ادلّه مطالب حکمت متعالیه را ابطال کرده است.

به علاوه با مراجعه به وحی مشـاهده می‌شـود که در بسیاری از مسائل مهم و کلیدی، نتایج حاصل از روش فلسفی با صراحت وحی در تضاد است از جمله:

یك: بر اساس مبانی فلسفه، حضرت حق با کائنات «سنخیت» دارند و در اصل حقیقت مشترك هستند. عارفان پا را از این هم فراتر گذاشـته و قائل به «عینیّت» میان خالق و مخلوق شـده‌اند و گفته‌اند در عالم فقط یك حقیقت هسـت اما به اطوار مختلف متطوّر اسـت. در مقابل، وحی به روشنی از «بینونت» حضرت حق با کائنات حکایت دارد.

> **بر اساس مبانی فلسفه، حضـرت حق بـا کائنات «سـنخیت» دارنـد و در اصـل حقیقت مشـترک هسـتند. عارفان پا را از این هم فراتر گذاشته و قائل بـه «عینیّت» میان خالق و مخلوق شـده‌اند و گفته‌انـد در عالم فقط یـک حقیقت هسـت اما به اطـوار مختلف متطوّر اسـت. در مقابـل، وحی به روشـنی از «بینونت» حضـرت حق بـا کائنات حکایت دارد.**

دو: فاعلیت حضرت حق در فلسـفه به گونه‌ای ترسیم شـده که صدور فعل از خداوند ضرورت می‌یابد. علیت یکی از قوانین در فلسفه مصطلح است. بر اساس این قانون، حضرت حق علت تامه است و از معلول خود انفکاکی ندارد؛ در نتیجه صدور فعل از او ضروری است؛ اما بر اساس مکتب وحی، خداوند متعال «فاعل تام» اسـت و در فاعلیت خود حریّت دارد و هیچ نیازی به غیر ندارد. فعل خداوند در ارتباط با مشـیت و اراده اوست و صدور فعل از او آزادانه صورت می گیرد. به عبارت دیگر، خداوند متعال علت تامه اصطلاحی نیست که صدور فعل از او واجب باشد.

سه: بر اساس مکتب وحی، علم حضرت حق با اراده او تفاوت دارد اما در مبانی فلسفه، اراده با علم یکی است. وخداوند در حقیقت، اراده ندارد.

چهار: در مکتب وحی مسلم است که ماسوی الله مسبوق به عدم هستند و ابتدا دارند (لم یکن فکان) این مطلب به قدری در وحی روشـن و قطعی است که حتی بسیاری از شخصیتهای پایبند به فلسفه اصطلاحی معترفند که تلاششـان در جهت توجیه این مسـأله با حدوث ذاتی بی ثمر بوده اسـت. البته در فلسـفه نیز اختلافات زیادی در این مسأله هست، از جمله مسائلی که در ارتباط با مجردات و عالم ماده است و مسائلی مثل حدوث به حرکت جوهر و....

پنج: مطالبی که پیرامون مسـأله «جبر و اختیار» در فلسـفه و عرفان مطرح اسـت هرگز با آنچه که در وحی هسـت نسـبتی ندارد. وحی به حقیقت، انسـان را مختار می‌داند، اختیاری که به واسطه آن، بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، ارسـال رسـل، انزال کتب، تکلیف، امر و نهی و... معنا می‌یابد اما در فلسـفه اختیار به معنای مسبوق بودن فعل به اراده است، هرچند که عبد در اراده مجبور باشد.

شـش: در مسـأله معاد نیز بین آنچه که از وحی استفاده می‌شـود و آنچه که در حکمت متعالیه مطرح اسـت تفاوت بسیار روشن و آشـکاری وجود دارد. در این مورد نیز برخی فیلسوفان و فلسفه دانان بزرگ به این اختلاف معترفند.

> **بر اسـاس مکتب وحی، علـم حضـرت حـق بـا اراده او تفـاوت دارد اما در مبانی فلسفه، اراده با علم یکی است و خداوند در حقیقت، اراده ندارد.**

هفت: مسـأله «بدا» نیز در وحی و فلسـفه به دو صورت کاملا متفاوت مطرح شـده است. در حقیقت، فلسفه بدا را قبول ندارد، در حالی که بدا در مدرسه اهل بیت‌علیهم السلام یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی است.

هشـت: در حکمت متعالیه «بهشـت و نعمتهای بهشتی» مُنشـأ نفس انسانی و قائم به آن دانسته شده است اما مکتب وحی، بهشت و نعمتهای آن (و نیز جهنم و عذابهای آن) را حقایقی خارجی و آفریده خداوند می‌داند.

نُه: در عرفان گفته شده که «عذاب» از ریشه عَذْب (شیرینی و گوارایی) است. مشی حکمت متعالیه در این جهت مختلف بوده است. در برخی موارد بر عذب بودن عذاب اصرار شده است و در مواردی هم مسأله به گونه‌ای دیگر مطرح شـده اسـت. اما در هر صورت، در این مسـأله نیز بین مکتب وحی و حکمت متعاله اختلاف زیادی وجود دارد.

ده: در مسأله «خلود در نار» هم بین مکتب وحی و حکمت متعاله تفاوت بیّنی وجود دارد.

موارد بسـیاری از این قبیل وجود داردکه به قسـمتی از موارد اشـاره شد. تك تك این موارد به تنهایی برای موضع‌گیری میان این دو مکتب کافی اسـت. ضمن اینکه هرگز توهین به هیچ یك از شـخصیتها را جایز نمی‌شماریم. بلکه باحفظ عظمت همه اشخاص، در جستجوی حقیقت هستیم، چراکه «الحَقُّ أحَقُّ أن

یُتَّبَع». البته لازم است ضمن احترام به اشخاص از «شخصیت زدگی» هم پرهیز شود. نقد مطالب اشخاص به معنای توهین به آن‌ها نیست. توهین وقتی صدق می‌کند که فرد را به ضدیّت آگاهانه با اسلام متهم سازیم. اما بیان مخالفت مطالب اشخاص با آنچه که در وحی هست – البته با دلایل روشن – نه تنها توهین نیست بلکه تکامل علمی و تولید معرفت به این تحقیقات وابسته است. «دراسة العلم لقاح المعرفة» لذا اصرار بنده همواره بر پرهیز جدی از توهین و تجهیل و غرض ورزی بوده است. و در عین حال بر فضای بحث و گفت و گوی علمی و نقد منصفانه برای روشن شدن حقائق تأکید داشته‌ام.

■ در برخورد عقاید دو روش وجود دارد. در یک روش، طرف مقابل «تکفیر یا تجهیل» می‌شود و متأسفانه این روش بسیار شایع است. روش دیگر، گفتگو برای تبیین مطلب حق است. سؤال این است که حضرت عالی و همفکران شما کدامیک از این دو روش را می‌پسندید؟ آیا روش تجهیل و تکفیر را صحیح می‌دانید یا فارغ از این امور و بر اساس منطق قرآن «... فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» «گفتگو و بحث» را برای تبیین مسائل انتخاب می‌کنید و داوری را به اهل فضل می‌سپارید؟ البتّه پاسخ این پرسش با توجه به سیره عملی شما در «گفتگوها و مناظرات» روشن است، اما خواهشمندیم با صراحت بیشتری راجع به این موضوع مهم توضیح دهید.

■ اهتمام بنده – با بضاعت ناچیز خود در این مطالب – این است که باید به روش دوم عمل کرد لذا در هیچ یك از گفتار و نوشتار بنده کلمه‌ای که بوی تکفیر از آن استشمام شود، وجود نداشته است. بنده از کسانی که به هر نسبتی با حقیر ارتباطی دارند همواره رعایت این جهت را تقاضا کرده‌ام. همچنین معتقدم که هرگز نباید به خاطر ضعف استدلال، طرف مقابل را تجهیل کرد. پس هم تکفیر غلط است و هم تجهیل. بنابر این از همه تقاضا داریم که این موضوع را سرلوحه کار خود قرار دهند و مطالب را به بهترین صورت، با تفاهم و در سطوح مختلف تعقیب کنند تا با رعایت کامل بر اصول عقلانی، اخلاقی و انسانی حقایق بهتر و بیشتر روشن شود و مراکز علمی و جامعه در مسیر رشد علمی قرار گیرند.

هم تکفیر غلط است و هم تجهیل. بنابر این از همه تقاضا داریم که این موضوع را سرلوحه کار خود قرار دهند و مطالب را به بهترین صورت، با تفاهم و در سطوح مختلف تعقیب کنند تا با رعایت کامل بر اصول عقلانی، اخلاقی و انسانی، حقایق بهتر و بیشتر روشن شود و مراکز علمی و جامعه در مسیر رشد علمی قرار گیرند.

شخصی بود – که خدا رحمتش کند – با دیگری بحث می‌کرد و بسیار به او اعتنا و احترام می‌کرد و از وی با عناوینی چون اهل فضل و دانشمند و... یاد می‌کرد، اما وقتی که آن فرد نسبت به مطالب وی جبهه گرفت، او را به شدیدترین وجه، تجهیل کرد و گفت تو هیچ چیز نمی‌دانی. کار که به اینجا رسید، آن فرد گفت بنده تا حدودی درس خوانده‌ام و مباحث حوزوی را دیده‌ام تا وقتی که در مقابل مطالب شما جبهه‌گیری نکرده بودم از نظر شما دانا بودم حال که جبهه‌گیری کردم مرا اجهل جهلا شمردی! تجهیل کار درستی نیست. نباید اینگونه باشد که اگر یك طلبه مبتدی مطلب شما را بپذیرد، از نظر شما بسیار فهمیده باشد. اما اگر یك شخصیت علمی مطالب شما را مخدوش بداند، نزد شما جاهل به آن موضوع جلوه داده شود.

■ علی رغم فرمایشات حضرت عالی در مورد لزوم توجه به معارف اهل بیت‌علیهم السلام متأسفانه می‌بینیم که در مراکز علمی و آموزشی به ویژه حوزه‌های علمیه در طول تاریخ به خصوص در چند سده اخیر توجه چندانی به معارف اهل بیت‌علیهم السلام نمی‌شود و در جهت اجتهاد در معارف اهل بیت‌علیهم السلام تلاش چندانی صورت نمی‌گیرد، علت این امر از نظر حضرت عالی چیست؟

عدم توجه به معارف اهل بیت‌علیهم السلام و رواج مسائل فلسفی در بین فعالان عرصه عقاید در جوامع اسلامی، محصول انحراف خلافت از مسیر صحیح آن بود. یعنی مردم به آنچه که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از ناحیه خداوند متعال در مورد عترت ابلاغ فرمودند، بی اعتنایی کردند و قدرت در اختیار کسانی قرار گرفت که نسبت به تداوم رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم شایستگی نداشتند.

■ عدم توجه به معارف اهل بیت‌علیهم السلام و رواج مسائل فلسفی در بین فعالان عرصه عقاید در جوامع اسلامی، محصول انحراف خلافت از مسیر صحیح آن بود. یعنی مردم به آنچه که رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم از ناحیه خداوند متعال در مورد عترت ابلاغ فرمودند، بی اعتنایی کردند و قدرت در اختیار کسانی قرار گرفت که نسبت به تداوم رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم شایستگی نداشتند. از آنجا که معمولاً زمینه پیشروی در اختیار صاحبان قدرت و ثروت است. لذا به طور طبیعی فرمایشات و تعالیم خاندان رسالت تحت الشعاع قدرتهای حاکم عصر خود قرار گرفت.

علاوه بر اینکه قدرتهای حاکم همواره تمام تلاش خود را جهت مخفی ساختن مقام الاهی امامان معصومعلیهم السلام و انزوای ایشان به کار می‌بردند؛ در این راستا مطالب اعتقادی مطابق خواسته‌های حاکمان و بر اساس قوانین موضوعه توسط اندیشمندان پیش از اسلام تنظیم وترویج می‌شد تا آنجا که در عصر خلفای عباسی، ترجمه کتب فلسفی به صورت شگفتی رواج یافت.

در مقاله‌ای خواندم که اصحاب فلسفه یونان کتابهای فلسفی را در محلی دور از دسترس عموم به صورت حفاظت شده نگهداری می‌کردند؛ زیرا معتقد بودند که رواج مطالب فلسفی در جامعه موجب بروز اختلاف وتشتّت آراء می‌گردد. وقتی خلفای عباسی از این موضوع اطلاع یافتند، برای پادشاهی که کتب مذکور در اختیار وی بود، هدایای فراوانی فرستادند و کتابهای فلسفه را از او طلب کردند. آن شخص برای در اختیار گذاشتن کتب فلسفی با اصحاب خود مشورت کرد و با مخالفت اکثریت مواجه شد. در این میان فردی گفت این کتب را برای مسلمانان بفرستید؛ چرا که این مطالب در هیچ جامعه‌ای ترویج نمی‌شود مگر آنکه موجب تشتت افکار [و انحطاط عقیدتی] آن جامعه می‌شود؛ لذا کتب به ممالک اسلامی ارسال و در آنجا ترجمه شد.

خلفای عباسی نیز به شدت از این کار استقبال و مترجمان را تشویق می‌کردند تا آنجا که مأمون هم وزن کتاب ترجمه شده به مترجمان طلا می‌داد. بنابر این در چنین شرایطی بود که معارف اهل بیت‌علیهم السلام به تمام معنا به انزوا کشیده شد ومطالب بشری رشد و توسعه پیدا کرد.

مطالب یاد شده مربوط به ریشه انحرافات مراکز علمی در جوامع اسلامی بود اما علت کم توجهی مراکز علمی شیعه به معارف اعتقادی اهل بیت‌علیهم السلام این بود که ابتلاء و نیاز شدید جامعه به مسائل فرعی و احکام اسلامی در امور مختلف فردی و اجتماعی، حوزه‌های علمیه شیعه را به اهتمام بیشتر در جهت توسعه فقه سوق داد. بحمد الله این ضرورت موجب رشد و شکوفایی فقه شیعه در حوزه‌های علمیّه تشیع شد.

در مقابل، جامعه برای یادگیری مسائل اعتقادی، ضرورتی احساس نمی‌کرد؛ چرا که مردم قسمتی از معارف فطری را با تذکر به فطرت دریافت می‌کردند و از آراء و اقوال فقها و عالمان – که اعتقادات ایشان هم مأخوذ از معارف اهل بیت‌علیهم السلام بود- برای مردم اطمینان حاصل می‌شد. در نتیجه عموم مردم در جوامع شیعی همواره در پرتو اعتقادات فقهای اهل بیت‌علیهم السلام از عقاید حقّه برخوردار و بهره‌مند بوده‌اند.

اما چنان که گفتیم، اهتمام زیاد مراکز علمی برای پاسخگویی به نیازمندی های جامعه در زمینه احکام و دستورات فرعی دین باعث شد که مسائل اعتقادی در این مراکز نمود کمتری داشته باشد. در این میان عالمانی که به صورت تخصصی به مسائل اعتقادی و معارفی پرداخته‌اند، متأسفانه در عمل از فضای فلسفی متأثر شده‌اند که در اثر سیاستهای حاکمان ایجاد شده بود. در نتیجه این تأثیر، محصول افکار بشر به تدریج توسعه پیدا کرد و به رواج فلسفه و عرفان در مقابل تعالیم وحی انجامید.

در عین حال همواره شخصیتهای علمی و فقیهانی بوده‌اند که اعتقادات خود را بر اساس تعالیم اهل بیت‌علیهم السلام استوار سازند. در یک بررسی روشن می‌شود که بیشترین توجه شخصیّتهای علمی و فقها به استفاده از مکتب اهل بیت‌علیهم السلام و تثبیت آن بوده است لکن چنان که گفتیم به دلیل احساس نیاز شدید جامعه به فروعات احکام این گروه از عالمان و فقیهان، فرصت کمتری برای پرداختن به مسائل اعتقادی و ترویج آن داشته‌اند و در مقابل، صاحبان افکار بشری با فرصتی بیشتر و گاه با بهره‌گیری از قدرتهای حاکم و متأثر از فضای ضد معارفی به ترویج اندیشه‌های بشری پرداختند.

■ اگر علت اهتمام عالمان شیعه به فقه مرسوم، ابتلاء و نیاز مردم بوده است، امروزه با توجه به نشر آثار متنوع در عرصه‌های فکری، آیا ابتلا و نیاز مردم به معارف اعتقادی بیشتر نشده است؟ آیا ضرورتی برای پرداختن به اعتقادات احساس نمی‌شود؟

■ بله در چنین شرایطی، فعالیت در زمینه مباحث اعتقادی و نشر معارف اهل بیت‌علیهم السلام با حفظ اصول عقلانی و اخلاقی بسیار ضروری می‌نماید. به نظر بنده چنین فعالیتی آغاز شده و زمینه مناسبی برای این کار فراهم گردیده است. مسائل به خوبی مطرح شده است. افکار و آراء صاحبنظران به چالش کشیده شده است. اندیشمندان ضرورت پرداختن به این مباحث را احساس کرده‌اند. و تلاش معقول و به دور از هر

مسأله «بدا» نیز در وحی و فلسفه به دو صورت کاملا متفاوت مطرح شده است. در حقیقت، فلسفه بدا را قبول ندارد، در حالی که بدا در مدرسه اهل بیت‌علیهم السلام یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی است.

در حکمت متعالیه «بهشت و نعمتهای بهشتی» مُنشأ نفس انسانی و قائم به آن دانسته شده است اما مکتب وحی، بهشت و نعمتهای آن (و نیز جهنم و عذابهای آن) را حقایقی خارجی و آفریده خداوند می‌داند.

گونه تنش در این زمینه آغاز شده است. امیدواریم فقهاء عظام به عنوان استوانه‌های اعتقادی اسلام هرچه بیشتر در این زمینه اهتمام ورزند تا معارف اهل بیت‌علیهم السلام هرچه بهتر و بیشتر منتشر شود. بر کسانی که کم توجهی به معارف اهل بیت‌علیهم السلام را در مجامع علمی دریافته‌اند، لازم و ضروری است که با برنامه ریزی منظم به ترویج مکتب اهل بیت‌علیهم السلام بپردازند. به نظر ما امروزه بهترین اندیشه منسجم و عقلانی برای پاسخگویی به شبهات و هجمه‌های فکری مخالفان دین و مذهب، همان مضامین و روش اهل بیت‌علیهم السلام است و با احیای این روش به دور از التقاطهای ناروا، می‌توان سنگر محکمی برای مصون سازی نسل جوان در مقابل انحرافات فکری درست کرد.

قدرتهای حاکم همواره تمام تلاش خود را جهت مخفی ساختن مقام الاهی امامان معصوم‌علیهم السلام و انزوای ایشان به کار می‌بردند؛ در این راستا مطالب اعتقادی مطابق خواسته‌های حاکمان و بر اساس قوانین موضوعه توسط اندیشمندان پیش از اسلام تنظیم وترویج می‌شد تا آنجا که در عصر خلفای عباسی ترجمه کتب فلسفی به صورت شگفتی رواج یافت.

■ آیا از نظر حضرتعالی باید فلسفه و عرفان طرد شود، تدریس نگردد و مورد بحث قرار نگیرد؟ در این ارتباط توصیه شما به مسؤولین فرهنگی و دینی چیست؟

■ بنده در موردتحصیل یا عدم تحصیل فلسفه نظر خاصی ندارم. آنچه اهمیت دارد اهتمام جدّی بر فهم معارف اهل بیت علیهم السلام به کمك نور عقل است. چنان كه یك فقیه با دقت فراوان و رعایت مبانی اصولی به استنباط احکام می‌پردازد، لازم است طبق موازین و اصول و با توجه و دقت بیشتر به فهم و استخراج معارف اعتقادی از متون دینی پرداخته شود. در این صورت تحصیل فلسفه و عرفان مشكل‌ساز نخواهد بود. به عبارت دیگر، پیش از شكل‌گیری افكار و نفوس انسان با مطالب اندیشمندان بزرگ بشری، اهتمام برای فهم معارف كتاب و سنت با دقت و تعقل ضروری می‌نماید.

تربیت جامعه بر اساس علوم اهل بیت علیهم السلام از تأثیر افكار و عقاید نادرست بشری مانع می‌شود، در نتیجه مطالعه و تحصیل فلسفه و عرفان جهت آشنایی با افكار اندیشمندان بشر، اشكالی نخواهد داشت. والبته گاهی ممكن است به ضرورت باید آن مكاتب را هم آموخت و مورد بحث قرار داد.

اصرار ما بر تلاش برای كسب معارف اهل بیت‌علیهم السلام و فهم روایات معصومان‌علیهم السلام است. اما بر عدم تحصیل فلسفه اصراری نداریم ؛ چرا كه معتقدیم چنانچه معارف اهل بیت‌علیهم السلام در جامعه مطرح شود عموم متدینین به كمك نور عقل خود، تعالیم و حقانیت این معارف را دریافت خواهند كرد؛ نه صرفاً به جهت عصمت امامان‌علیهم السلام و تعبد در برابر فرمایشات ایشان بلكه به ارشاد نور عقل و با تعقل، حقانیت معارف ایشان را در می‌یابند.

به عبارت دیگر رجوع به اهل بیت‌علیهم السلام از باب «تعلم من ذی علم» است. ائمه اهل بیت‌علیهم السلام در بسیاری از موارد در بیان مسائل اعتقادی دلیل مطلب را هم تبیین فرموده‌اند. اشكال در كم توجهی، عدم مراجعه جدی و سهل انگاری نسبت به فراگیری علوم اهل بیت‌علیهم السلام است. متأسفانه برخی از عالمان پس از پی ریزی اعتقادات خود بر مبنای افكار بشری به معارف وحیانی مراجعه می كنند. اگر تحصیل فلسفه یا عرفان سبب شود كه ذهن انسان با این مطالب به گونه‌ای قالب بندی شود كه در برخورد با قرآن و روایات توان درك مضامین حقیقی آن را نداشته باشند، قطعاً چنین آموزش هایی صحیح نیست.

حاصل آنكه دو اشكال در زمینه كسب معارف صحیح وجود دارد: اول عدم مراجعه جدی به معارف اهل بیت‌علیهم السلام. دوم مراجعه به معارف اهل بیت‌علیهم السلام بعد از شكل‌گیری نفوس با مطالب دیگر.

به نظر ما امروزه بهترین اندیشه منسجم و عقلانی برای پاسخگویی به شبهات و هجمه‌های فکری مخالفان دین و مذهب، همان مضامین و روش اهل بیت‌علیهم السلام است و با احیای این روش به دور از التقاطهای ناروا، می‌توان سنگر محکمی برای مصون سازی نسل جوان در مقابل انحرافات فکری درست کرد.

■ با كنار گذاشتن فلسفه چگونه می توان به مشكلات و شبهات منكران دین پاسخ گفت؟

■ در مواجهه با شبهات ملحدان و منكران توحید و نبوت باید از قواعد و مطالب روشن عقلانی در پاسخ دهی به شبهات بهره جست. روشن است كه قواعد عقلانی در انحصار كتب فلسفی نیست بلكه همه عقلا از آن بهره‌مند هستند. این قواعد عقلانی – كه در اختیار همه عقلا قرار دارد – پاسخگوی مسائل و شبهات است. همه قبول دارند كه معلول بدون علت نمی‌شود – (البته مراد علیّت اصطلاحی نیست بلكه همان معنای عقلی مورد نظر می‌باشد) – . محال بودن اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، بطلان تسلسل و دور و دهها قاعده عقلی دیگر، از جمله قواعد روشن

عقلانی و مورد قبول عقلاست که با استناد به آن‌ها می‌توان بسیاری از مسائل را پاسخ گفت. برخی میان این قواعد عقلانی با تفسیر و تعبیر فلاسفه از این امور عقلانی اشتباه می‌کنند. اتفاقاً ما می‌گوییم، بسیاری از مباحث فلسفی با همین قواعد عقلانی روشن سازگار نیست و از طریق همین قواعد عقلی، مدعاهای فلاسفه و عرفا را نقد می‌کنیم.

بنده با منکران پروردگار از قشرهای مختلف بیشترین برخورد را داشته‌ام تا آنجا که فقهای برجسته نیز به دلیل اشتغالات فراوان علمی این افراد را به بنده ارجاع می‌دادند. بنده در مواجهه با این افراد، هرگز به آیات و روایات استناد نمی‌کردم بلکه با همین قواعد روشن و بیّن عقلی با ایشان مباحثه می‌کردم و بحمد الله همواره موفق بوده‌ام.

در یکی از مباحثاتی که با گروهی از منکران داشتیم پس از چند ساعت بحث و گفتگو اعتراف کردند که ما از هر دری وارد بحث شدیم آن در به روی ما بسته شد و ما چاره‌ای جز تسلیم و اعتراف به وجود يك مبدأ عالم و قادر نداریم.

بنده فارغ از مباحث فلسفه و عرفان، پاسخگوی انواع مسائل و شبهات بوده‌ام. بنابراین برای پاسخگویی به شبهات منکران و ملحدان هیچ نیازی به تحصیل فلسفه مصطلح نیست؛ مخالفت با فلسفه و عرفان هم به معنای مخالفت با قواعد عقلی نیست. علاوه بر اینکه با مراجعه به معارف وحیانی، اختلاف نتایج حاصل از مبانی خاص فلسفه در مباحث توحیدی، خلقت، حدوث و قدم، جبر و اختیار، معاد و... با مکتب وحی به عیان قابل مشاهده است. از این روست که ما اصرار داریم که به جای پرداختن به مباحث ذهنی فلسفه و عرفان، به تقویت امور عقلانی چنان که مشی ائمه علیهم السلام بوده است، بپردازیم. و یکی از بهترین راه‌های تقویت عقلانیت بهره مندی از تذکّرات و تربیت عقلانی اهل بیت‌علیهم السلام است.

> **متأسفانه برخی از عالمان پس از پی ریزی اعتقادات خود بر مبنای افکار بشری به معارف وحیانی مراجعه می‌کنند. اگر تحصیل فلسفه یا عرفان سبب شود که ذهن انسان با این مطالب به گونه‌ای قالب بندی شود که در برخورد با قرآن و روایات توان درک مضامین حقیقی آن را نداشته باشند، قطعاً چنین آموزش هایی صحیح نیست.**

■ آیا می‌توان گفت، ارجاع منکران به حضرت عالی از باب ورود شما در مباحث فلسفه بوده است؟

■ خیر کسانی که منکران را به بنده ارجاع می‌دادند از انتقاد بنده نسبت به فلسفه و عرفان کاملاً آگاه بودند. یکی از این بزرگان مرحوم آیت الله فلسفی در حوزه علمیه مشهد بود که این افراد را مکرراً به بنده ارجاع می‌داد و این در حالی بودکه فضل علمی ایشان بر کسی پوشیده نیست. جلساتی که در منزل ایشان برپا می‌شد، به احترام ایشان مملو از جمعیت بود، بیشتر شرکت کنندگان هم حوزوی بودند. بنده به دلیل حضور حوزویان، با رعایت ادب مطالب عرفانی و فلسفی را مطرح و نقد می‌کردم و آمادگی خود را برای بحث با علاقه‌مندان اعلام می‌داشتم. روزی به مرحوم فلسفی عرض کردم آیا شما از مطالبی که بنده در منزل شما مطرح می‌کنم راضی هستید؟ ایشان فرمودند این مطالب خوب و حقّ است و سپس فرمودند: بد نیست برخی از دوستان شما که در این مسائل خبره نیستند، وارد این مباحث نشوند.

■ حضرت عالی به عنوان کسی که هم به معارف اهل بیت‌علیهم السلام مسلط هستید و هم قدرت نقد مباحث فلسفی و عرفانی را دارید، چگونه در کنار فراگیری علوم اهل بیت‌علیهم السلام و به عنوان مدافع این علوم به تحصیل فلسفه و عرفان هم پرداخته‌اید؟ مسیر مطالعاتی شما چگونه بوده و از چه اساتیدی بهره جسته‌اید؟

> **در مواجهه با شبهات ملحدان و منکران توحید و نبوت باید از قواعد و مطالب روشن عقلانی در پاسخ دهی به شبهات بهره جست. روشن است که قواعد عقلانی در انحصار کتب فلسفی نیست بلکه همه عقلا از آن بهره‌مند هستند.**

■ در مورد سیر مطالعاتی خود باید بگویم: به دلیل علاقه فراوان، دروس حوزه را با جدیّت دنبال می‌کردم. برای فراگیری هرچه بیشتر دروس مقدماتی انگیزه هایي نیز وجود داشت، مرحوم آقای شیخ علی اکبر نوغانی مدیر مدرسه نوّاب بود. در فصل تابستان معمولاً بزرگان و شخصیت های مهم از اطراف به دیدن ایشان می‌آمدند، ایشان مقابل مَدْرس فرش می‌انداختند و ضمن دید و بازدید از طلبه‌ها نیز امتحان می‌گرفتند. از نظر ایشان بنده به سؤالات خوب پاسخ می‌دادم لذا بیشتر اوقات مرا برای امتحان فرا می‌خواندند. بنده هم به ضرورت، نوع کتابهای مقدماتی را حفظ بودم. پس از اتمام مقدمات طبق معمول حوزه به تحصیل فقه واصول پرداختم. قوانین، رسائل، مکاسب و کفایه را خدمت مرحوم آقا شیخ هاشم قزوینی خواندم. در این مدّت بین بنده وایشان آشنایي به وجود آمد. با ورود مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به حوزه مشهد، مطرح بودن مباحث فلسفی و نقدها و اشکالات وارد بر آن تا حدودی برای کسانی که در جریان این مباحث بودند روشن شد.

مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی واجد هر دو جهت بودند؛ یعنی هم به مسائل فلسفي و هم به نقد این مسائل آگاه بودند به علاوه ایشان به جهت معنویت بسیار بالا مصداق بارز «یذکّرکم الله رویته» بودند. به

دلیل این جاذبه‌ها بنده خدمت ایشان می‌رسیدم، به تدریج ارتباط ما با ایشان بیشتر شد و بنده این مباحث را با ایشان پی‌گیری کردم.

■ **حضرت عالی نزد مرحوم آقا شیخ مجتبی قزوینی چه دروس و کتابهایی را خواندید؟**

■ منظومه، مشاعر، قسمتی از اسفار و اشارات را تا نمط نهم نزد ایشان خواندم. ایشان به جهات خاصی نمط دهم را نمی‌خواندند. حدود هفت یا هشت نفر در درس اشارات ایشان شرکت می‌کردند. در طول دوره تدریس اشارات به تدریج از تعداد شاگردان ایشان کاسته می‌شد تاجایی که ایشان جلسه را فقط با بنده تشکیل می‌داد. ایشان در جلسه آخر با کتابی که در دست داشتند وارد شدند و به من فرمودند: به هنگام شروع درس اشاراتِ مرحوم آقا بزرگ شهیدی – که از مشاهیر فلسفه مشاء بودند – جمعیت به قدری بود که حتی در محل هیزمهای بخاری نیز می‌نشستند. در طول درس به تدریج از جمعیت کاسته شد تا جایی که بنده ماندم و مرحوم شهیدی. روز آخر ایشان کتاب اشارات مخطوطی را آوردند و فرمودند، من بر این کتاب حاشیه نوشته‌ام و حال که فقط شما مانده‌اید این کتاب را به شما هدیه می‌کنم. مرحوم شیخ مجتبی قزوینی هم آن کتاب را به بنده هدیه کردند. متأسفانه این کتاب توسط موریانه از بین رفت.

■ **نقل است که مرحوم شیخ مجتبی قزوینی صبح‌ها اسفار را رسماً تدریس می‌کردند و عصرها آن را نقد می‌کردند. آیا این موضوع صحت دارد؟**

■ خیر، بنده چنین چیزی را به خاطر ندارم. ایشان در ضمن ارائه مباحث، هر جا که لازم بود نقد مطلب را هم مطرح می‌کرد.

■ **آیا غیر از نقد فلسفی فلسفه، با مرحوم شیخ مجتبی قزوینی جلسات معارفی هم داشتید؟**

■ خیر، ایشان مطالب خود را در ضمن درسهایی که داشتند، مطرح می‌کردند.

■ **پس جلسات ایشان صرفاً تدریس فلسفه و نقد مطالب فلسفی نبوده است.**

■ بله. ایشان گاهی ضمن تدریس و نقد فلسفی، مطالب معارفی خود را هم مطرح می‌کردند. البته ایشان مطالب معارفی خود را به صورت کتاب نوشته‌اند که معروف‌ترین آن‌ها همان «بیان الفرقان» است که اخیراً در حال تحقیق و تجدید چاپ می‌باشد.

چنان که یک فقیه با اصول و مبانی خاص به استنباط احکام از آیات و روایات می‌پردازد، در مباحث اعتقادی هم استفاده از این متون بر اساس اصول و ضوابط عقلانی – البته با دو قید اعتبار سند و روشنی دلالت – ضروری و لازم است.

■ **توصیه شما به مراکز علمی، طلبه‌ها و دانشجویان چیست؟**

■ در اهمیت و ارزش بسیار بالای اشتغال به تحصیل علوم و معارف اعتقادی هیچ تردیدی وجود ندارد. مذاکره، بحث و نقد علمی یکی از عوامل مهم شناخت صحیح، تولید، تکامل و تعالی علم است. تلاش برای تحصیل و ترویج معارف اعتقادی یکی از عوامل تعیین کننده و موثر برای رشد فکری جامعه و مراکز علمی است. دراحادیث اهل بیت‌علیهم السلام نیز تأکید بسیاری بر این امر شده است. حضرت سید الشهدا علیه السلام می‌فرماید: «دراسة العلم لقاح المعرفة» یعنی گفتگوهای علمی موجب تولید معرفت و شناخت است. عقل هم بر این مطلب گواهی می‌دهد. جهت ایجاد محیطی سالم برای تشکیل جلسات علمی، رعایت نکات زیر ضروری است:

اگر باور داشته باشیم که انبیاء و اوصیاء برای هدایت انسان در اعتقاد و عمل آمده‌اند، پس باید مسلم بدانیم که با تأمل و تفکر در سخنان آن‌ها می‌توان صراط مستقیم را دریافت و از تشتّت و التقاط فکری به دور ماند.

۱. هدف از این مباحث صرفاً جستجو و رسیدن به حقیقت باشد. بنابر این لازم است از تمام عواملی که مانع شناخت حقیقت هستند پرهیز شود. شخصیت زدگی یکی از این عامل هاست. امام صادق علیه السلام فرمودند: «إياك أن تنصب رجلا دون الحجّة، فتصدّقه فی کل ما قال»[۱] در مسائل اعتقادی تقلید جایز نیست بلکه اعتقادات باید بر اساس تحقیق شکل گیرد. احترام به شخصیتهای محترم لازم است، اما مهمتر از آن، یافتن و پیروی از حقیقت است که «الحق أحقّ أن يُتّبع». همچنین باید توجه داشت که نقد مسائل مختلف بر اساس ضوابط به معنای توهین به شخصیت‌ها و صاحب نظران نیست بلکه بررسی آراء اشخاص به معنای اعتنا به نظرات و نوعی احترام به ایشان است.

۲. در مباحث و جلسات اعتقادی باید از هر گونه حاشیه سازیِ، سیاسی کردن بحث، توهین، تهمت و نسبتهای دروغ پرهیز کرد. شایسته است که مطالب در فضایی کاملاً سالم و بر اساس ضوابط علمی بررسی شود تا دستیابی به حقیقت سهل گردد.

۳. با توجه به موقعیت بسیار بالا و ارزنده عقل از یك سو و محدودیت دایره درك آن از سوی دیگر لازم است بعد از اثبات خداوند متعال و پذیرش وحی به عنوان منبعی وسیع و بی خطا، در متون وحیانی تعقل کنیم. چنان که یك فقیه با اصول و مبانی خاص به استنباط احکام از آیات و روایات می‌پردازد، در مباحث

www.ebnearabi.com

اعتقادی هم اســتفاده از این متون بر اســاس اصول و ضوابط عقلانی – البته با دو قید اعتبار سند و روشنی دلالت – ضروری و لازم است. اختلافات احتمالی در برداشت هم ایرادی ندارد بلکه این اختلافات نیز باید با محوریت عقل مورد گفتگو و بحث قرار گیرد. البته روشن است که اگر حقیقتاً در وحی تعقل شود و به قرآن و روایات عترت علیهم السلام مراجعه گردد، اختلاف چندانی پدید نخواهد آمد؛ چراکه این متون حق هستند و هماهنگی خاصی دارند و انسان را به حقیقت راهنمایی می‌کنند. احیاناً اگر اختلافاتی در آغاز مباحث پیدا شود با روش‌های علمی در استنباط معارف می‌توان این اختلافات را به حداقل رساند. اگر باور داشته باشیم که انبیاء و اوصیاء برای هدایت انسان در اعتقاد و عمل آمده‌اند، پس باید مسلم بدانیم که با تأمل و تفکر در سخنان آن‌ها می‌توان صراط مستقیم را دریافت و از تشتّت و التقاط فکری به دور ماند.

همه مراکز علمی که مخاطب ما هســتند، بر اســتفاده از متون وحیانی تأکید و بر این اصل اتفاق دارند که ســخن نهایی، دقیق و اســتوار در وحی آمده اســت و کتاب و عترت علیهم السلام مطالب را به بهترین و شایســته‌ترین وجه تبیین فرموده‌اند؛ بنابر این در عمل هم هرگز نباید از این نکته غافل شــد. چنانچه از ابتدای امر به بهره‌گیری از متون وحیانی توجه شایسته‌ای صورت نگیرد، نفوس با مطالب دیگر شکل خواهد گرفت و دست برداشتن از آن مطلب بسیار مشکل خواهد بود و سرانجام اختلافات زیادی در مبانی اعتقادی بین مکتب وحی و مکاتب بشری پدید خواهد آمد و به تأویل و توجیه متون وحیانی منجر خواهد شد چنان که برخی از اندیشــمندان قدیم و جدید به دلیل کم توجهی به مکتب وحی و بهره‌گیری از مکاتب دیگر در ابتدای امر، دســت به تأویل و توجیهاتی در آیات و روایات زده‌اند که حتی بیان آن‌ها بســیار مشــکل است. گاهی این تأویلات با اصول علمی و عقلانی چندان ناســازگار و به دور از فهم و درک عقلاســت که انسان می‌یابد که ریشــه این تأویل‌ها آغشــته بودن ذهن به برخی مبانی نادرســت اســت و با صرف نظر از برخی مبانی، هرگز این برداشت‌ها به ذهن احدی خطور نمی‌کند. این تأویلات در حقیقت مسخ متون وحیانی است نه اســتفاده از آن‌ها. پیشتر فهرستی از اختلافات اساسی در مسائل گوناگون اعتقادی، بین معارف وحیانی و مکاتب بشری ارائه شد.

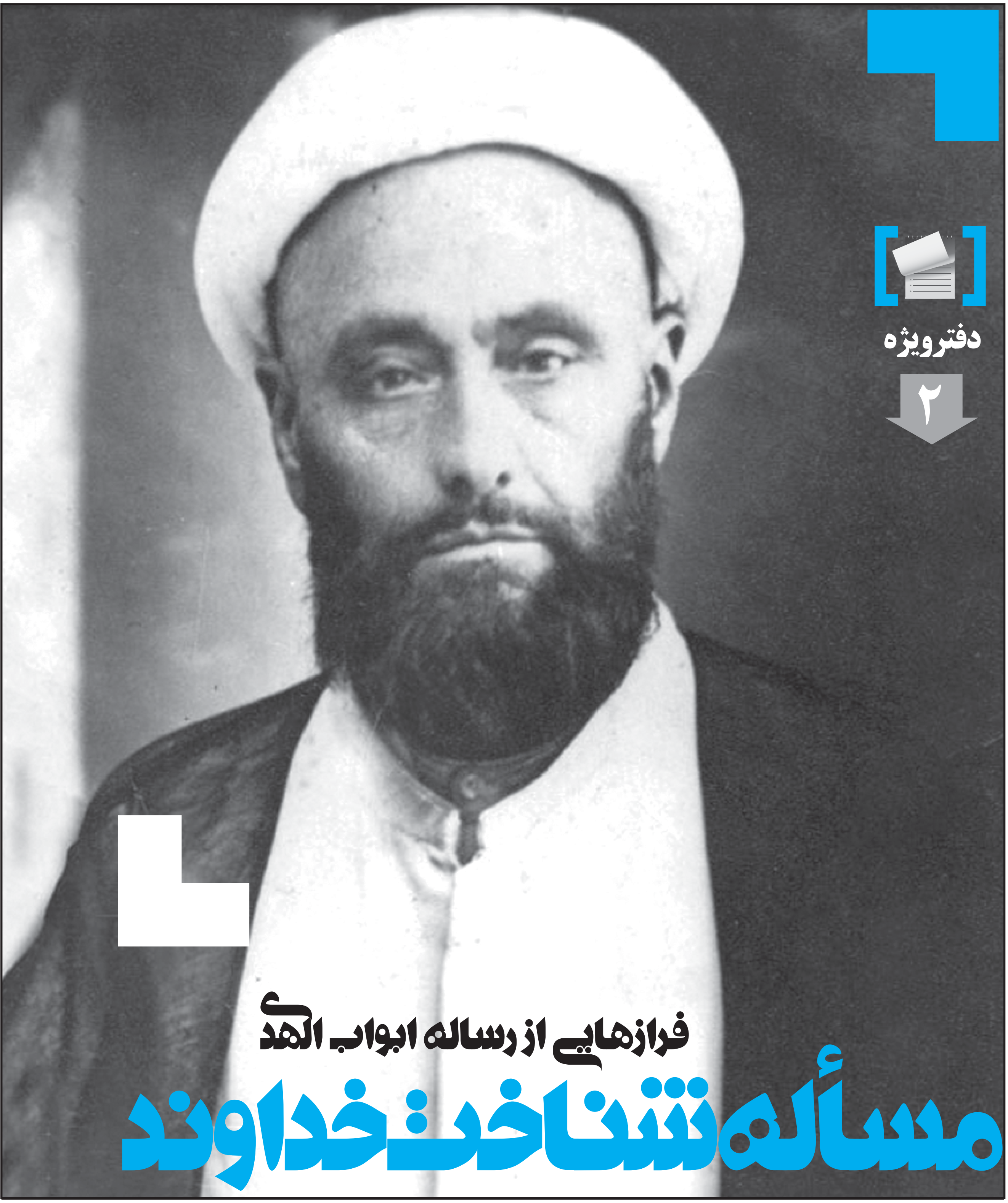
چنانچـه از ابتـدای امر بـه بهره‌گیـری از متون وحیانی توجه شایسته‌ای صـورت نگیـرد، نفوس بـا مطالب دیگر شـکل خواهـد گرفت و دسـت برداشـتن از آن مطلـب بسیار مشکل خواهد بود و سـرانجام اختلافـات زیادی در مبانی اعتقادی بیـن مکتـب وحـی و مکاتـب بشـری پدیـد خواهـد آمد و بـه تأویل و توجیـه متـون وحیانی منجر خواهد شـد چنان که برخی از اندیشمندان قدیـم و جدید بـه دلیل کـم توجهـی بـه مکتب وحـی و بهره‌گیـری از مکاتـب دیگر در ابتدای امر، دسـت بـه تأویل و توجیهاتـی در آیـات و روایـات زده‌اند که حتی بیان آن‌ها بسیار مشکل است.

امیدواریم خداوند متعال همه کسانی را که برای فهم معارف اعتقادی می‌کوشند، به درک حقیقت موفق کند و همه ما را مشــمول این حدیث شــریف قرار دهد که امام صادق علیه الســلام فرمودند: «من تعلّم لله وعمل لله و علّم لله دعی فی ملکوت السماوات عظیماً»[۲]

پی نوشت‌ها:

۱. کافی ۲ / ۲۹۸.

۲. امالی طوسی / ۴۷. ورک: کافی ۱ / ۳۵ با اندکی تفاوت در تعبیر.



دفترویژه ۲

فرازهایی از رساله ابواب الهدی

مسأله شناخت خداوند

آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (ره)
مترجم: حسین مفید

اشاره

آنچه در زیر از نظر می گذرانید فرازهایی از رساله در دست ترجمه ابواب الهدای مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (قدس سره) (و در دست چاپ از سوی موسسه فرهنگی ـ انتشاراتی منیر) است که از سوی مترجم محترم آن جناب آقای حسین مفید با مقدمه کوتاهی به قلم خود ایشان در اختیار سمات گذاشته شده است

مقدمه مترجم

در منظومه فکری و معرفتی میرزای اصفهانی (ره) مسئله شناخت خداوند، محوری‌ترین موضوع می‌باشد که نیازمند تامل و دقت فراوان در مسائل متعددی است که از جمله آنها می‌توان به مسئله ماهیّت استدلال، برهان، معرفت فطری و شناخت خداوند به خداوند اشاره کرد. گذشته از آن، توجّه به وجوه ممیّزه اندیشه میرزای اصفهانی با اندیشه فلاسفه و عرفا از جمله مسائل مهمّی است که در دریافت هرچه بهتر نظریات میرزای اصفهانی کمک می‌کند.

در این نوشتار به منظور آشنایی مقدّماتی علاقمندان به این مسائل، فرازهایی از ترجمه در حال چاپ رساله ابواب الهدی اثر میرزای اصفهانی را بی‌هیچ دخل و تصرفی ارائه می‌کنیم تا علاقمندان اندکی با این مسئله آشنایی یابند.

یکم. استدلال

اساس دلالت و راهنمائی به سوی خداوند ـ تَعالی شانه ـ در علوم الاهی بر تذکّر به نورهایی است که به خود آشکار می‌گردند. حیث ذاتِ این نورها اشاره کنندگی به پروردگار عزّت است که مالك آنها و مسلّط بر ایشان است؛ پروردگاری که به خواست و اجازه او کسانی که بهره‌مند از نورها می‌گردند، بهره‌مند می‌شوند و کسانی که آنها را از دست می‌دهند، نادارا [1] می‌گردند. همچنین اساس دلالت و راهنمایی به سوی خداوند (استدلال) در علوم الاهی بر تذکّر به حقایق تاریك و تحقّق آنها و پدیداری و بقا و نابودی و تغییر و تحوّل از یك حال به حال دیگرِ این حقایق است. به درستی که حقایق تاریك آن حقایقی‌اند که نخست به واسطه این نورها کشف می‌گردند؛ و ذاتِ آنها اشاره کنندگی به کسی است که به

> **اوست که معلوم و معقول و مفهوم شدن نسبت به سنخ ذات او ممتنع است و معلومیّت و معقولیّت و مفهومیّت چگونگی (طور) آفرینشِ علم و حیات و وجود، که همگی به خواستش روی می‌دهند، محال است.**

خواست او پدیداری (حدوث) و بقا و نابودی (زوال) و تغییر و تبدیل رخ می‌دهد. نتیجه دلالت و راهنمائی به‌وسیله نشانه‌ها (استدلال بالآیات) خارج ساختن پروردگار عزّت از حدّ نفی و حدّ تعطیل، و خارج ساختن کمالاتش از حدّ فقدان است. همچنین از آن روی که ذاتِ خداوند [به هنگام استدلال به او] تصوّر شدنی نیست، پس از حدّ تشبیه نیز خارج می‌گردد.

همچنین نتیجه دلالت و راهنمایی (استدلال) دِر علوم الاهی، «سرگردانی» و «حیرت» و «ترس» در ذاتِ او ـ جَل وَ عَلا ـ است. و البته که حال افراد می‌بایست چنین باشد. به همین سبب به خداوند متعال گفته می‌شود :«الله» و «هو».

> **چگونگی محدودیت نداشتن ذات خداوند و جدایی (مباینت) ذات مقدّسش با مخلوقهایش ـ که جدایی وصفی (صفتی) و نه عزلی است ـ معقول واقع نمی‌گردد. پس اگر این شناختها به عقل امکان پذیر نباشند، می‌بایست که شناخت همه آن معارف [شناخت ذات و نامحدودیت آن و مباینتش و طور آفرینش انوار و حقائق ظلمانی الذات] به خداوند متعال و نه به غیر او، رخ دهد.**

استدلال به خداوند در علوم الاهی بر خلاف استدلال به خداوند در علوم بشری است. اساس استدلال به خداوند در علوم بشری، استدلال از معلولهایِ تصوّر شده به علّتِ تصوّر شده به وجهی [از وجوه] است، چراکه تصدیق بدون تصوّر ممکن نمی‌باشد؛ ضمن آن‌که [شناختِ] معلول بودنِ اشیاء در علوم بشری نیز نظری است.

اما شناخته شده به نشانه‌ها [2] در علوم الاهی، آن فرمانروای زنده دانای توانای پاکِ چیره دست نایافتنی برتر از تسلیم شدن است که پروردگار قدرت (توانایی) و عظَمت (بزرگی و مجد) و بهاء (حسن و زیبایی) و کبریا (برتری و چیرگی) و عزّت (پیروزی و شکست ناپذیری) و مجد (بزرگواری و بخشندگی) و مالك وجود و علم و حیات است. او خالق این نورهای مجرّد به خواست خویش است. اوست که معلوم و معقول و مفهوم شدن نسبت به سنخ ذات او ممتنع است و معلومیّت و معقولیّت و مفهومیّتِ چگونگی (طور) آفرینش علم و حیات و وجود، که همگی به خواستش روی می‌دهند، محاَل است. همچنین چگونگی خلق کردن حقایق ظلمانی و پدیداری آنها و بقایشان نیز معقول واقع نمی‌شود. همچنین چگونگی محدودیت نداشتن ذات خداوند و جدایی (مباینت) ذات مقدّسش با مخلوقهایش ـ که جدایی وصفی (صفتی) و نه عزلی

در علوم بشری به گمان ایشان، خداوند مصداق مفهوم وجود است. و همه کمالات نیز به حقیقتِ وجود بازمی‌گردد. و همه وجودهایِ مجعول، از لوازم ذات او می‌باشند؛ چراکه تخلّف [صدور] معلول از علّت تامّه‌اش ممتنع و محال است و این مذهبِ فیلسوفانی است که اهل تحقیق اند. و یا به گمانِ ایشان (عرفای بشری) خدای متعال عینِ اطوار حقیقتِ وجود است. و کمالات همگی به حقیقت وجود باز می‌گردند. و این مذهب تصوّف است. بنابراین پروردگارِ عزّت که قرآن مجید و رسول کریم به آنِ دعوت می‌کنند، غیر از خدایی است که فلاسفه او را توصیف می‌کنند و یا صوفیه آن را شهود می‌کنند. خداوند ـ جَلّ شَأنُهُ ـ در علوم الاهی «پروردگار» وجود و حیات و قدرت و علم است.

است ـ معقول واقع نمی‌گردد. پس اگر این شناختها به عقل امکان پذیر نباشند، می‌بایست که شناخت همه آن معارف[شناخت ذات و نامحدودیت آن و مباینتش و طور آفرینش انوار و حقائق ظلمانی الذات] به خداوند متعال و نه به غیر او، رخ دهد. پس او شناساننده خودش و کمالات و افعالش برای غیر خودش، در همه درجاتِ پایان ناپذیر است و این شناسایی برای هیچ کس حتی خاتم الانبیاء در هیچ مرزی نمی‌ایستد.

اما در علوم بشری به گمان ایشان، خداوند مصداق مفهوم وجود است. و همه کمالات نیز به حقیقتِ وجود بازمی‌گردد. و همه وجودهایِ مجعول، از لوازم ذات او می‌باشند؛ چراکه تخلّفِ [صدور] معلول از علّت تامّه‌اش ممتنع و محال است و این مذهب فیلسوفانی است که اهل تحقیق اند. و یا به گمان ایشان (عرفای بشری)، خدای متعال عینِ اطوارِ حقیقتِ وجود است. و کمالات همگی به حقیقت وجود باز می‌گردند. و این مذهب تصوّف است. بنابراین پروردگار عزّت که قرآن مجید و رسول کریم به آن دعوت می‌کنند، غیر از خدایی است که فلاسفهِ او را توصیف می‌کنند و یا صوفیه آن را شهود می‌کنند. خداوند ـ جَلّ شَأنُهُ ـ در علوم الاهی «پروردگار» وجود و حیات و قدرت و علم است.

دوم. براهین

آشکارکننده‌ها (براهین) در علوم الاهی با براهین در علوم بشری از یکدیگر سوایند. برهان درباره همه آن‌چه صاحب شریعت ادّعا فرموده‌اند، سه چیزاند :

اول: عقل که حجّت خداوند متعال بر بشر می‌باشد.

دوم: علم حقیقی است. پس به عقل و علم، پیامبر همه مردم را از تاریکی هایِ تعقّلها و توهّمها و تصوّرها و تصدیقهای اصطلاحی به‌سوی نور عقل و علم ـ در درجات مختلف آشکار کنندگی آنها ـ خارج می‌کند. پس در گام نخست «توجّه دادن و خاطر نشان کردن» در پرتو نور عقل و در گام بعد «توجّه دادن و خاطر نشان کردن» در پرتو نورِ علم پس از تذکّر به نور عقل، «میزان» در «بپا شدنِ برهان از سوی صاحب شریعت الاهی» است. پس کسی که به نور عقل یادآور شود، حقیقتِ نورِ جداکننده خوبی از بدی را می‌شناسد. همچنین کسی که به نور علمِ یادآور گردد، حقیقتِ نوری را می‌شناسد که از خودش و از غیر خودشِ پرده برمی‌دارد. شناخت این دو نور با دیدار آن دو به هنگام «تذکّر» به آنها روی می‌دهد، به گونه‌ای که [در این شناخت] نیازی به فکر کردن و اعمال نظر و تشکیل قیاس نمی‌باشد؛ چراکه [این نور]خود از بین برنده شك و پوشیدگی است. [3] پسِ هر آن‌چه صاحب شریعت درباره مخلوقها و مُکَوّنها آورده را «اوّلا و بالذّات» به این دو نور «می‌بینند». این دو نورِ (عقل و علم) به «ذواتشان» به خالقشان و کسی که به خواست او دیگران از آنها بهره‌مند می‌شوند و یا آنها را از دست می‌دهند ـ در درجات مختلفِ بهره‌مندی و از دست دادن ـ اشاره می‌کنند، «اشاره چیزی‌که همه هویتش اشاره‌کنندگی است» و به زودی تشریح بیشتر این مطلب را خواهی دانست.

سومین برهان که «آشکار کننده عظیم‌تر» و «گواهی دهنده بزرگتر» است ـ آن چنان کهِ خداوند آن را به پیامبرش وعده داده ـ خودِ پروردگار عزّت ـ جَلَّ جَلالُهُ ـ است. پس خداوند ـ جَلَّ شَأنُهُ ـ برای کسانی که فرمانبردارِ فرستاده‌اش باشند، ذاتِ پاكِ خویش را در کمالات و نشانه‌ها و افعال و حقیقت های مخلوق هایش می‌شناساند. همه آن‌چه پیامبر [از معارف] آورده است نیز به [برهانیّت خداوند و شناسایی ذات قدّوسش برای بندگانش به خودش] در درجات مختلفِ [آشَکاری و برهانیّت] تذکّر می‌دهند، که این درجات مختلف آشکاری و برهانیّت بستگی به میزان طاعت دارند.

این براهین سه‌گانه الاهی ـ اگرچه که دو برهان نخستین نشانه‌ای برای برهان سوّم می‌باشند [و این سه برای شناخت حقائق کافی‌اند] ـ امّا خداوند با آشکارکنندگی خودش در عوالم پیشین، بخشش زیادتری فرموده است. پس خود را به بندگانش نشان داده و ایشان را بر شناخت خویش سرشته است. از این روی دین را بر یك شناختِ سرشتیِ (معرفت فطری) الاهی بنا نهاد، چراکه از شبهه بشری، که پیچیده‌ترین شبهات است، آگاه بود. [در نظر بشر] مفهوم وجود از امور عامه است و نقیض آن عدم می‌باشد. و مفهوم وجود به گمان ایشان بدیهی‌التصور است. پس هر چیزی یا وجود است و یا عدم که البته عدم، کذب و دروغ است. و اگر چنین انقسامی پذیرفته نشود، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. و اساس فلسفه را نیز بر مفهوم عام [وجود] قرار دادند. و از آن روی که حیثیّت ذاتِ حقیقتِ وجود حَیثیّتِ اِبا از نیستی است، پس هیچ واقعیّتی در عالم کون (هستی) نیست مگر آن‌که مصداقِ مفهوم وجود است. و امّا برای نیستی‌ها به هیچ روی «واقعیّتی» نیست. پس تنها، حقیقتِ وجود است که واقعیت دارد و بس. بنابراین حقیقتِ وجود ازلی و

ابدی است بلکه این حقیقت، خودِ ازل و ابد است. و [در نتیجه] هیچ شبهه‌ای نیست در این‌که حاقِّ حقیقتِ وجود، پروردگار عزیز است، چراکه او خودِ ازل و ابد است. این نهایت پندارِ بشر است که حقیقتِ وجود، خداوند ـ تَعالی شَـأنُهُ ـ است. و از آن روی که این شبهه از پیچیده‌ترین و دشوارترین شبهات بشر است، پروردگارِ پیروزمندِ پاک ـ تَعالی شَـأنُهُ ـ از بین بردن این شـبهه را ـ در ابتدای خلقت ـ خود برعهده گرفته اسـت. پس مخلوقها را در سـراهایی پیشی گرفته بر این نشئه‌ی دنیایی خلق کرد. پس فرمود :

«وَ لَقَد عَلِمتُمُ النَّشاةَ الاُولی فَلَو لا تَذَکَّرُونَ».

«و قطعاً پدیدار شـدنِ نخستین خود را شـناختید؛ پس چرا سَرِ عبرت گرفتن ندارید؟»

پـس خداوند ـ جَلَّ شَـأنُهُ ـ برای کسانی که فرمانبردار فرستاده‌اش باشند، ذات پاک خویـش را در کمالات و نشـانه‌ها و افعال و حقیقـت های مخلـوق هایش می‌شناسـاند. همـه آن‌چه پیامبـر [از معارف] آورده اسـت نیـز بـه برهانیّـت خداوند و شناسـایی ذات قدّوسـش بـرای بندگانـش به خـودش در درجات مختلف [آشـکاری و برهانیّت] تذکر می‌دهند، که این درجات مختلف آشـکاری و برهانیّت بستگی به میزان طاعت دارند.

و در آن «سَـربَرآوردن و پدیدآمدن» نفسِ پاکش را شناساند و خویش را نمایاند و شـناخت را در قلبهایشان پایه‌گذارد و مستحکم ساخت و ایشان را بر آن سرشت. پس گوینده‌ای که عزیز است در کتابش فرمود:

«وَ اِذ اَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنِی‌آدَمَ مِن ظُهُورِهِم ذُرِّیَّتَهُم وَ اشهَدَهُم عَلَی اَنفُسِهِم اَلَستُ بِرَبِّکُم؟ قالُوا بَلی».

«و هنگامـی که پروردگارت از پشـت فرزندان آدم، ذریّه آنان را برگرفت و ایشـان را بر خودشان گواه سـاخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری.»

سـپس دین را بر این معرفتِ فطری (شـناختِ سرشتی)، بنیان نهاد. پس خدای تَعالی فرمود:

«فَاَقِـم وَجهَکَ لِلدِّین حَنیفاً فِطرَتَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها لا تَبدیلَ لِخَلقِ اللهِ ذلِکَ الدِّینُ القَیِّمُ وَ لکِنَّ اَکثَرَ النّاسِ لا یَعلَمُونَ».

«به یکتاپرسـتی روی به دین آور. با همان سرشتی (فطرتی) که خدا مردم را بر آن سرشـته اسـت. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دینِ پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

پس او ـ جَـلَّ جَلالُهُ ـ خالقِ وجود و پروردگار وجود و پروردگار حیات و عقل و علم و قدرت و قوّت است. و این نورهای مجرّد ـ که فکر بشـر را مبهوت گردانیده تا بدانجا که گمان بردند آنها [همان] ربّ (پـروردگار) مَلِکِ (فرمانروای) قـدّوس (پاک)اند ـ از بزرگترین نشانه‌های خداوند ـ تَعالی شَـأنُهُ ـ می‌باشند.

[مخلوقیّتِ نور وجـود] لازم نمی‌آورد که نقیضین مرتفع گردند. چراکه مالک وجود در رتبه وجود نیسـت و شـرطِ تناقض، هم رتبه بودن در یك مرتبه، می‌باشد. بنابراین خداوند ـ جَلَّ شَـأنُهُ ـ نه [هم مرتبه با] وجود است و نه [هم رتبه با] عدم. بلکه او پروردگار وجود و مالك آن اسـت. و بندگان از آنجا که خداوند شـناختِ سرشـتی (معرفت فطری) را به ایشـان عطا فرموده اسـت؛ اگر به فطرتشان بازگردند ـ خصوصاً هنگام سـختی و تنگنای نعمت ـ پروردگارشان را به پروردگارشـان خواهند یافت. و به او خواهند شناخت که وجود، آن [نور] به خود آشـکار شـونده که نقیض عدم اسـت، پروردگار ـ تَعالی شَـأنُهُ ـ نمی‌باشد. بلکه وجود، از نشانه‌های خداوند و حجّت برای کمالات او است. و به خداوند ـ جَلَّ شَـأنُهُ ـ خواهند یافت که آشـکاریِ وجود و پرده برداری‌اش از حقیقت های تاریك سرشـت، و تحقّـقِ یافتـن حقیقت ها و ثبوت آنها و بقا و از بین رفتنشـان و تغییراتشـان همگی به نور وجود، و به مشـیّت مالك وجود و نه از نفس وجود می‌باشـد. زیراکه وجود به خودیِ خود نمی‌تواند موجب پدیـداری بعضی از حقایق و یا پدیـد نیامدنِ پاره‌ای دیگر از حقایق شـود و همچنین نمی‌تواند باعث باقی ماندن یا از بین رفتن آنها و وجـدان و فقدان و تغییر و دیگرگونه شـدن آنها شـود. بلکه وجود منزّه از تاثیردادن و یا تاثیرگرفتن اسـت، چه رسـد به این‌که برای او اقتضائات مختلفی باشـد. پس اختلافهای میانِ حقایق، امری در دسـت مالِكِ وجود و به خواسـت مالك آن ـ جَلَّ جَلالُهُ وَ تَقَدَّسَت اسـمائُهُ ـ است. و از آن روی که اشیاء در پدیداری و باقی‌ماندنشان وابسـته به وجوداند، پـس هرگز در مرتبه وجود قـرار نمی‌گیرند تا مسـتلزم ارتفاع نقیضیـن گردد. پیرامون این مطلب بیان بیشـتری خواهد آمد، ان شاء الله تَعالی.

این اجمال کلام در مخالفت علوم و حکمتهای الاهی با علوم و فلسفه بشری است و بیان گسترده‌تر مطلب در محل خودش خواهد آمد، ان شاء الله تَعالی.

امّا خداوند با آشکارکنندگی خودش در عوالم پیشین بخشش زیادتری فرموده است. پس خود را به بندگانش نشان داده و ایشان را بر شناخت خویش سرشته است. از این روی دیـن را بر یک شـناخت سرشـتی (معرفت فطـری) الاهـی بنـا نهـاد، چراکه از شـبهه بشـری، که پیچیده‌ترین شبهات است، آگاه بود.

تذکّر به شـناختِ سرشـتی (معرفت فطری) از [پایه‌های]علـوم جدیدِ الاهی اسـت. این شـناخت درهم شَـکننده مادّه هر شـبهه‌ای اسـت و به‌وسـیله آن خداوند راسـت بودنِ وعده‌اش «درباره شـهادت بـه صدق آن‌چهَ رسولش آورده است» را می‌نمایاند.

سوم. معرفت فطری

تذکّر به شـناختِ سرشـتی (معرفت فطری) از [پایه‌های] علومِ جدیدِ الاهی اسـت. این شناخت درهم شـکننده مادّه هر شبهه‌ایَ اسـت و به‌وسیله آن، خداوند راست بودنِ وعده‌اش «درباره شهادت به صدق آن‌چه رسولش آورده است» را می‌نمایاند. مطلوبِ هرکسی شناختِ پروردگارش می‌باشـد. صانع عالَم برای همگان به صورتِ فطری و خلقتی، دوسـت داشـتنی است. امّا عمده اختلافها در بینِ اهلِ عالَم پیرامونِ شناختِ او و شناختِ کمالاتش می‌باشد.

پـس عدّه‌ای پروردگارِ عزّت را انکار کردند. آنان گمان بردند که روزگار و طبیعت و مادّه سازنده اشیاءاند.

برخی نیز به صانعِ حکیم و دانا اقرار کرده‌اند. امّا در شـناخت آن با یکدیگر به اختلاف رسیدند.

پس گمانِ فلاسـفه بر امکانِ «شناختِ به وجه» خداوند است. آنـان او را به وجهی تصوّر کردند و برای او کمالاتی را با عقلشـان اثبات کردند. و گمانِ عرفا بر امکان شـناختِ خداوند با فانی شـدن در او اسـت. ایشان در میانِ خود پیرامون کمالات و علم و قدرت و مشـیّت و اراده‌اش اختلاف پیدا کردند. امّا پیامبر خدا آمد و قرآن به سویِ او نازل گردید و به شناختِ فطری تذکّر داد. و شالوده دین بر آن شناختِ فطری قرار گرفت.

خداوند عَزَّ وَ جَلَّ فرموده است :

«فَاَقِـمْ وَجهَکَ لِلدِّینِ حَنیفاً فِطرَتَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیها لا تَبدیلَ لِخَلقِ اللهِ ذلِکَ الدِّینُ القَیِّمُ وَ لکِنَّ اَکثَرَ النَّاسِ لا یَعلَمُونَ.»

«پـس رویِ خود را بدون هرگونـه روی گرداندن و انحراف، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته اسـت. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.»

پس پیامبر بشـارت داد که شـناخت (معرفـت خداوند) در قلبها پایه‌گذاری و مسـتحکم شـده و هر که به دنیا آید بر فطرت متولّد می‌گـردد، مگـر آن‌که پـدران و مادران به‌وسـیله آموزشهایشـان فرزندانشـان را از کسـی که به فطرتشـان می‌شناسند، محجوب و پوشـیده گردانند. و به سببِ همین امر پوشـیده، قرآن به پروردگار عزّت تذکّر می‌دهد که انسـانها او را در سختیها و تنگناها نزدیک و پاسـخ‌دهنده می‌یابند بدون آن‌که برای شناخت او نیازی به تحمّلِ سـختیِ آموزش و تجرید و ریاضت باشد. ازاین‌روی واجب است که بنده «خود نگهداری» کند. پس اگر خود را نگاه داشت (تقوا ورزید) تقرّب می‌جوید و در قلبش دَرهایِ نورها و علمها باز می‌گردد. دراین صورت به این گمان نمی‌افتد که حقیقتِ وجود که عینِ فهم و شعور و حیات اسـت، همان پروردگارِ عزّت ـ تَعالی شَـأنهُ ـ است. چراکه پروردگار را به فطرت شناخته و به او انس گرفته و او ـ تَعالی شَـأنهُ ـ را در کمالاتش شناخته است. پس به پروردگار می‌شناسد که وجود آیتی از آیاتِ اوست.

و این (تذکّر یافتن به معرفت فطری)، سرّ گرفتارکردن بندگان به سختیها و تنگناها و از مسائلِ شگفت‌آور معارفِ الاهی است. دین بر این شناختِ الاهی پایه‌ریزی شده تا بندگان هنگامِ یافتنِ نورِ وجود گمراه نگردند. و این [شـناختِ فطری [بابِ شناختهایِ اَلاهی است که با رؤیت و لقاء و وصال تحقق می‌گیرند؛ به گونه‌ای که برای هیچ یك از مخلوقها درجات این شـناختها در دنیا و آخرتِ پایانی ندارد، حتی برای خاتم انبیاء؛ چراکه برای ذاتِ پروردگار ـ جَلَّت عَظِمَتُهُ ـ و کمالاتش پایانی نیست. پس هرکه «معرفت» (شناخت) از راهِ قرآن می‌خواهد، براوسـت که مسـلك جدیدی (شـیوه نوینی) که پیامبر آورده و قـرآن بـر آن نازل گردیده را بپیمایـد و پرده را از فطرتش بردارد تا «معرفت» برایش آشکار گردد و امر بر او شبهه‌ناك نگردد و گمان نبرد که حقیقتِ وجود پروردگار عزّت است.

چهارم. شهادت رب العزّة

پس از آن‌که نسـبت به گواهیِ عقل و علم و وجود و حقیقتهایِ تاریـك (واقعیتهـای مظلم الذّات) به این مسـئله (یعنـی حقانیّت محتـوایِ دعـوتِ قرآن و پیامبر با شـناختِ عقل و علـم و وجود) شـناخت پیدا کردی، پس [بدان که]قـرآن و پیامبر اکرم به دعوتِ به سویِ او ـ تَعالی ـ بپاخواستند. و پیامبر به لقاء و وصال به او [عَزَّ وَ جَلّ] بشـارت فرمود. پس عظیم‌ترین حجّت و بزرگترین گواهِ بر آن‌چـه قرآن مجید و پیامبر اکرم به سـویِ آن دعوت می‌کنند، او ـ جَلَت عَظِمَتُهُ ـ می‌باشـد. از ایـن روی پیامبر اکرم ، تذکّر فرمود به این‌کِه پروردگارِ عزّت مالِكِ حقیقتِ وجود و علم و عقل بوده و او عَزَّ وَ جَل به مشـیّت خویش، خالق آنها است، و او به خواستش، جاعل نور و ظلمت و آفریننده مرگ و زندگی و حقیقتها و تحقّق دادن آنها می‌باشد؛ و همچنین پروردگارِ عزّت مباین (جدایِ) از همه خلقش ـ نورها و تاریکی ها ـ به جداییِ وصفی (صفتی) اسـت. و او تهی از خلقش و خلقِ او تهی از اوسـت. و او ـ تَعالی ـ محدود نمی‌گردد. و او خداوندِ (الله) عزیز جبّار متکبّر قدّوس است. و او ـ تَعالی ـ خودش را برای بندگانی که به پیامبر و کلامش ایمان آورده‌اند، می‌شناساند. پس مومنین، او (خداوند) را به خودش می‌شناسـند. و به او (خداوند) کنه مخلوقات و کنه خلقتِ این نورها را که همگی به مشیّتِ اویند، می‌شناسـند. و ملکیّـت (مالکیّت) را خالص بـرای او می‌دانند. و در مقام شـناخت (معرفتِ) او ـ تَعالی ـ نشانه‌ها و علامتها از او، منتفی می‌شوند، چراکه او ـ تَعالی ـ را معاینه کرده‌اند.

پس او را می‌شناسند که او مشابه هیچ یک از مخلوقاتش نمی‌باشد و او با انوارِ قدسی جدایی وصفی (صفتی) دارد و او ـ تَعالی ـ مالِکِ این انوار است. و معرفت می‌یابند که این انوار به شدّت عجیبی مملوک او هستند. و او ـ تَعالی ـ به سببِ جدایی‌اش با این نورها به جدایی وصفی (صفتی)، به نقیضِ این انوار محدود نمی‌شود.

پس روایَتِ نقل شده از هشتمین ائمّه علیه السلام فهمیده می‌شود که در روزگار حضرت به جهتِ انتشار فلسفه و عرفان، گمان چرخش بین نفی و اثبات پدید آمد (چنین می‌پنداشتند که هر چیزی یا به موجودیّت و یا به معدومیّت توصیف می‌شود) و این‌که توحید می‌بایست به یکی از دو امر باز گردد :

یا این‌که او (خداوند)، وجود اشیاء است، که این اثبات کردن همراه با تشبیه است، آن چنان که مذهب تعداد زیادی از فلاسفه مغرب زمین چنین است. بدین سبب ایشان می‌گویند: او همه اشیاء است، پس او جوهر و جسم و عرض و نفس و عقل و علم و حیات است.

یا این‌که گفته می‌شود: او (خداوند) جسم و جوهر و عرض و نفس و عقل و علم نیست، آن چنان که مذهب حکیم چنین است. از این‌روی حکیم می‌پندارد که پروردگارِ عزّت شدیدترین مرتبه وجود است و سایر مراتب نیز مجعولند، پس آنها خالی و تهی از پروردگارِ عزّت‌اند. در نتیجه او ـ تَعالی ـ موجود در شدیدترین مرتبه و غیرِ موجود در مراتبِ پائین‌تر است.

بنابراین اثباتِ تشبیهی باطل است، چون حقیقتها و تحقّقشان عین حقیقت وجود نمی‌باشد. و حقیقتِ وجود، پروردگارِ عزّت نمی‌باشد. و مذهب نفی و محدود کردنِ او ـ تَعالی ـ با نقیضِ وجود و علم و حیات و قدرت نیز باطل است، چراکه حکم به محدودیّت، متوقّف بر قرار گرفتنِ او ـ تَعالی ـ در رتبه وجود و حیات و قدرت است، و این عقلاً محالَ است. و این حقایق منعزل از پروردگار نیستند، بلکه جدایی ایشان، جدایی وصفی (صفتی) است و جدایی وصفی جز به او ـ تَعالی ـ شناخته نمی‌شود. چرا که شناختِ این جدایی به ذات و فعل خداوند باز می‌گردد و معلوم شدن و معقول گشتن و مفهوم شدن، مخالفِ ذاتِ اوست. پس وجهِ اجمالِ امام در پاسخ به سوال و اکتفا کردنشان به این بیان شناخته می‌شود که فرمودند: «و راه درست راهِ سوم است».

پس کنه توحید او و محدود نشدنِ ذاتِ او ـ تَعالی ـ به عدمها، جز به خود او ـ تَعالی ـ شناخته نمی‌شود. و همچنین راه‌یافتن به فرمایش امام هشتم صلوات الله علیه که «پندارِ این‌که خداوند در آخرت و نه در دنیا موجود است، قولِ کوران و گمراهان است»؛ به تعریف خداوند متعال رخ می‌دهد.

در بحارالانوار به نقل از کتاب توحیدِ شیخ صدوق آمده که : عباسی گوید که به ایشان یعنی حضرت اباالحسن (الرّضا) علیه السلام عرض کردم:

«... جانم به قربانتان، یکی از دوستدارانتان به من سفارش کرده که از شما راجع به مساله‌ای پرسش کنم. حضرت فرمودند: او کیست؟ عرض کردم: حسن‌بن سهل. حضرت فرمودند: و سوال راجع به چه چیزی است؟ عرض کردم: راجع به توحید. فرمودند: و چه موضوعی در توحید؟ (گفتم): راجع به خدا پرسیده، آیا خدا جسم است یا غیر جسم؟ پس فرمودند که: مردم در توحید بر سه مذهبند؛ (مذهب) اثبات با تشبیه، و مذهب نفی، و مذهب اثبات بدون تشبیه. پس مذهب اثبات با تشبیه ناپذیرفتنی است. و مذهب نفی نیز مجاز نمی‌باشد. و راه [درست] در مذهب، سومی است؛ اثبات بدون تشبیه.»

عرض می‌کنم: لطافت تعبیرِ امام پوشیده نماند، آنجاکه فرمودند: در توحید سه مذهب وجود دارد، و نفرمودند: توحید، بر سه گونه است، اثبات با تشبیه و ... الی آخر. و مذهب نفی نیز محدود کردنِ خداوندِ متعال با عدم و نفی است.

و امر عجیب‌تر آن که کسی که خداوند را به خودِ خداوند بشناسد، و خداوند در کلامش بر او ـ با فرموده :

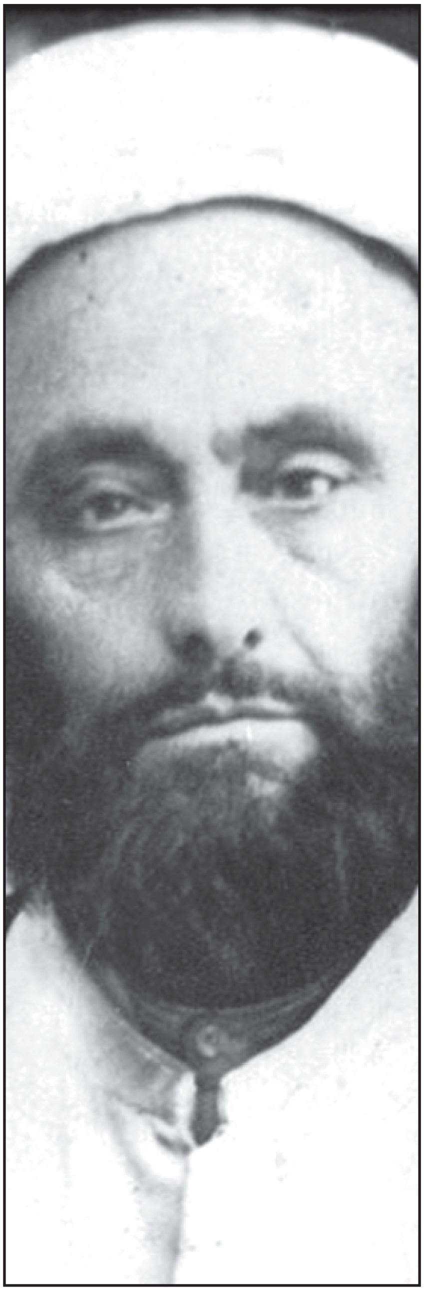
«و بدانید که خداوند آن‌چه را در دل دارید می‌داند.»

تجلّی کند، و خداوند متعال به او بشناساند که حقیقتِ وجود پروردگارِ عزّت نیست، بلکه اِو (حقیقتِ وجود)، خَلقِ (مخلوق) اوست. و فرموده خداوند عَزَّ وَ جَلّ را بشناسد که :

پس گمان فلاسفه بر امکان «شناخت به وجه» خداوند است. آنان او را به وجهی تصوّر کردند و برای او کمالاتی را با عقلشان اثبات کردند. و گمانِ عرفا بر امکانِ شناخت خداوند با فانی شدن در او است. ایشان در میان خود پیرامون کمالات وَ علم و قدرت و مشیّت و اراده‌اش اختلاف پیدا کردند. امّا پیامبر خدا آمد و قرآن به سوی او نازل گردید و به شناختِ فطری تذکّر داد. و شالوده دین بر آن شناختِ فطریَ قرار گرفت.

هرکه «معرفت» (شناخت) از راهِ قرآن می‌خواهد، براوست که مسلک جدیدی (شیوه نوینی) که پیامبر آورده و قرآن بر آن نازل گردیده را بپیماید و پرده را از فطرتش بردارد تا «معرفت» برایش آشکار گردد و امر بر او شبهه‌ناک نگردد و گمان نبرد که حقیقتِ وجود پروردگار عزّت است.

چقدر نادان است آن‌که گمان بَرَد که حقیقت وجود، پروردگارِ عزّت می‌باشد و از شناختِ مالک این حقیقت و بخشـنده آن، که آن را خلق کرده، محجوب گَردد. و سـرّ محجَوب شـدن (از مخلوقیّت وَ مملوکَیّت نور وجود)، پوشـیدگی از علوم الاهی و جسـتجوی هدایت از غیر قرآن اسـت. و محجوبیّت از علوم الاهی و جسـتجوی هدایت از غیر قرآنَ دَر آن گمراهی (خداَ پنداری نور وجَود) بلکه دَر دَرها برای گمراهی هایی است که به شماره نمی‌آیند. پس هر که هَدایت را از غیر قرآن بجوید، خداوند او را گمراه خواهد ساخت.



«خداوند آسمانها و زمین را به حقّ آفرید.»

و خداوند حقیقت وجود را بر او پوشیده ندارد، شناخت می‌یابد که برای معرفتِ خداوند درجاتی است؛ چراکه وی نسبت به آن‌چه در احادیث یادآوری شده، متذکّر می‌شود. از آن جمله است، آن‌چه در کافی در بابِ «پائین‌ترین درجه معرفت» در حدیثی مستند از ابی‌عبدالله (امام صادق) آمده است :

«امـر خداوند، همه‌اش عجیب اسـت؛ جز آن‌که او بر شـما بـا آن‌چه خود از خودش شناسانده، حجّت آورده است.»

عرض می‌کنم :

هرکسـی که خداوند ـ تَعالی شَـأنهُ ـ را بشناسـد، او را آنچنان می‌شناسد که نسبتِ میان :

«آشـکارِی الوهیّتش و آشکاری این‌که خداوند مالکِ حقیقتِ وجود و حیات و علم و قدرت وَ قوّت اسـت و خداوند برپادارنـده این انوار و برپادارنده ذاتِ عارف در مرتبه «سـایه‌بودن» و «روح‌بودن»و «دارایِ جسـد شدن» می‌باشد»، با: «با آشـکاریی که با حقیقتِ وجود و علم و عقل رخ می‌دهد»، به نسـبتِ بی‌پایان به پایان‌پذیر اسـت. و در عینِ حال، شناخت پیدا می‌کند که برای شناختِ او ـ تَعالی ـ درجاتی اسـت و برای آنَ درجات پایانی نیست، زیرا که او خدا را می‌شناسد؛ نه آنچنان شناختی که برپایه آن شناخت، برای او امکان‌پذیر شود که بگوید خداوند را شـناخته و براین اسـاس خداوند را چنین توصیف کند که: «او ذاتی اسـت که دارایِ کمالاتی اسـت». چرا که این گونه توصیف کردن، سبب این پندار می‌شود کـه ذاتِ او با پایان‌پذیری (محدودیّت) تناقض ندارد. و همچنین کمالات او پندارِ پایان‌پذیـریِ کمال و کمالها را پدید می‌آورد؛ در حالی که آدمی شـناخت می‌یابد که ذات با پایان‌پذیریِ شدّتِ [کمال] تناقض دارد.[۴]

پـس هرکه حیثِ ذاتش از پایان‌پذیـریِ ذات و کمالاتش ـ همچون حیات و شـعور و علـم و قدرت و قوّت و بهاء و عظمـت و هیبت و مجد و رأفت و جود و کرم و عزّت ـ امتناع داشـته باشـد، به آن میزان که از نفسش از جهتِ عظمت و علم و بهاء و مجد و هیبت، می‌شناسـاند، احتجاج می‌کند. چراکه یافتنِ کسی که ذاتش امتناعِ از پایان‌پذیری دارد، خلافی آشـکار اسـت. و این سـرّ آنَ است که عارف پروردگارش را وجدان می‌کند، وجدانی که دارای درجات پایان ناپذیر است؛ آن چنان‌که در دعا آمده:

«اللّهم انّی اَسئَلُکَ مِن بَهائِکَ بِابهَاهُ و کُلُّ بَهائِکَ بَهِیّ»

«خداوندا من تو را به نیکوترین و با عظمت‌ترین نیکویی و عظمت درخواست می‌کنم؛ و همه نیکویی‌ها و عظمتهای تو نیکو و عظیم است.»

و این مقتضایِ محدودیّتِ ذاتِ عارف و ناتوانی‌اش در تحمّلِ مرتبه بعد پیش از تحمّل مرتبه قبل است.

به هر روی چقدر نادان است آن‌که گمان بَرَد که حقیقتِ وجود، پروردگارِ عزّت می‌باشد و از شـناختِ مالِکِ این حقیقت و بخشنده آن، کـه آن را خلق کرده، محجوب گردد. و سـرّ محجوب شـدن (از مخلوقیّـت و مملوکیّت نور وجود)، پوشـیدگی از علوم الاهی و جسـتجوی هدایت از غیر قرآن اسـت. و محجوبیّت از علوم الاهی و جسـتجوی هدایت از غیر قـرآن دَرِ آن گمراهی (خدا پنداری نور وجود) بلکه دَرها برای گمراهی هایی است که به شماره نمی‌آیند. پس هر که هدایت را از غیر قرآن بجوید، خداوند او را گمراه خواهد ساخت.

پس ایشان اگر خداوند ـ تَبارَکَ وَ تَعالی ـ را می‌شناختند، طمانینه و سکون از ایشان می‌رفت و همواره ترس و فروتنیشان نسبت به او ـ تَعالی ـ تا أبدُ الآباد، بیشتر می‌گردید. پس اگر خداوند به اولیائش، رضوانش در بهشـت و نزدیکی و کرامتش را نشناساند، هرگز ترس و فروتنی ایشـان از بین نمی‌رود، زیرا که عزّت و جلال و هیبت و عظمت او پایانی ندارد. و این سـرِّ تـرس و فروتنی انبیاء و اولیاء و بیم ایشان از نزول بلاء، و استغفار و درخواستِ عفو و رحمت، و سرّ نزولِ بلاها و مواخَذه‌ها و عتابها است.

و از دَرهایِ ضَلالت، نادانی نسبت به این مسئله است که شناختِ پروردگارِ عزّت می‌بایست به او، تَعالی شَـأنهُ، باشد که او قاهرِ مالِکِ قدّوسِ دارایِ مشیّت اسـت. و [همچنین از درهای ضلالت] نادانی نسـبت به این مسـئله است که «انسـان توان و قدرتی بر شناختِ خداونـد ندارد، مگر با پنـاه بردن به او، تا خداونـد نَفسِ خویش را به آدمی بشناسـاند.» و از سـویِ پیامبـر و ائمّه به این مطلب تذکّر داده شـده اسـت. بنابراین نادانی نسـبت به ایـن مسـئله دَری از دَرهایِ نابودی اسـت. بشر گمان برده که شناخت در قدرت اوست. از ایـن‌روی در تجرید کوشـید و حقیقتِ وجـود را معاینه کرد. امّا از شـناختِ مالِـکِ آن حقیقت و بخشنده و گیرنده و چیره‌ی بر آن گمراه گردید.

دوّمین دَر از دَرهایِ نابودی سـماع و شـادی و رقص و کفزدن و طرب‌انگیزی با غنا و اشـعاری اسـت که تصریح می‌کند به این‌که حقیقت وجود، پروردگارِ عزّت است و این کارها باب تجرید و معاینه و مکاشـفه اسـت. و این دَر درها برای معارف ایشان است. چراکه سـالک به هنگام تجرید آن‌چه را در اشـعار شـنیده است، می‌بیند؛ و درنتیجه از پروردگارِ عزّت گمراه می‌گردد.

دوّمین دَر از دَرهایِ نابودی سـماع و شادی و رقص و کف‌زدن و طرب‌انگیزی با غنا و اشـعاری است که تصریح می‌کند به این‌که حقیقت وجود، پروردگار عزّت است و این کارها باب تجرید و معاینه و مکاشـفه اسـت. و این دَر درها برای معارفِ ایشان است. چراکه سـالک به هنگام تجرید آن‌چه را در اشـعار شنیده است، می‌بیند؛ و درنتیجه از پروردگارِ عزّت گمراه می‌گردد.

و سـوّمین [دَر] از دَرهایِ نابودی، سِـحر کردن قلبهایِ مردم با واجب نمودنِ تسـلیم شدن در برابر شیخ است تا او را بر تصرف در قلبِ سـالک به‌وسـیله القایِ مطالبَ توانمند سازد. و شیخ بر قلبش وحی کند، چنان‌که شـیطانها بر قلبِ انسـان وحی می‌کنند. شیطان به هنگام نماز در قلبِ انسان تصرف می‌کند. پس آدمی چونان دیده می‌شـود که با تمام تلاشش در پایداریِ یادِ خداوند به سویِ اموری عجیـب ـ بدون آن‌که بفهمدـ منصـرف می‌گردد؛ چونان طفلی که مردی قوی با او بازی می‌کند.

خداوند عَزَّ وَ جَلَّ فرموده:

«آیا شـما را خبر دهم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند؟ * بر هر دروغزننـده‌ی گناهکاری فرود می‌آیند که [دزدانه] گوش فرا می‌دارند و بیشترشانِ دروغگویند.»

خداوند عَزَّ وَ جَلَّ فرموده:

«و بدین‌گونه برای هر پیامبری دشمنی از شیطانهای انس و جن برگماشـتیم. بعضی از آنها به بعضی، برای فریب [یکدیگر] سخنان آراسته القا می‌کنند و اگر پروردگار تو می‌خواست، چنین نمی‌کردند. پس آنان را با آن‌چه به دروغ می‌سـازند واگذار. و [چنین مقرر شده اسـت] تا دلهای کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند به آن [سخن باطل]بگراید و آن را بپسـندند، و تا این‌که آن‌چه را باید به دسـت بیاورند، به دست آورند.»

خداوند عَزَّ وَ جَلَّ گفته‌ی آن ملعون را حکایت فرموده:

«آن گاه از پیش رو و از پشـت سرشـان و از طرف راسـت و از طرف چپشـان بر آنها می‌تازم، و بیشترشـان را شـکرگزار نخواهی یافت.»

و از نهج البلاغه در خطبه هفتم نقل شده:

«شیطان را ملاک خویش قرار دادند و شیطان هم آنان را شریک خویش نمود. در سینه‌های ایشان تخم گذارد و جوجه آورد و حرکت کرد و تدریجاً در آغوش آنان نشسـت. شـیطان با چشـمان ایشان می‌نگرد و با زبانِ ایشان سخن می‌گوید. آنان را مرکبی برای راندن در لغزشـگاه‌ها نمود و خطا و انحراف را در دیدگاهِ آنان بیاراست. در زندگی رفتار کسـی را پیش گرفتند که شـیطان او را در سلطه خود شریک نموده است و باطل را از زبانش بیرون بیاورد.»

و از صحیفه سجادیه نقل شده که فرمودند:

«خداوندا برای من دشمنی قرار دادی که در قلبم وارد می‌شود و در جایـگاه رأی و فکر من جای می‌گیرد. پس به کجا فرار کنم اگر یاری و کمکی از جانبِ تو نباشد؟»

و سوّمین [دَر] از دَرهای نابودی، سحر کردن قلبهای مردم با واجب نمودن تسـلیم شدن در برابر شیخ است تا او را بر تصرف در قلب سـالک به‌وسیله القای مطالب توانمند سازد. و شیخ بر قلبش وحی کند، چنان‌که شیطانها بر قلبِ انسان وحی می‌کنند.

عرض می‌کنم: حالِ انسـان در سـتیزش با شـیطان، با حداکثر کوشـش و تلاش، بر کسی پوشیده نیسـت. پس چگونه است حالِ انسان به هنگام تسـلیم شدن در برابر او آنگاه که در بدعتهایی که مرشد تلقین کرده است، غرق شده؟

از هبـة الله حکایت شـده که او از شـیخ نجیب الدین فارسـی شـنیده است که او در مجلسِ سَماعی در منزل شیخ مشایخ اسلام، شـهابِ ملّت و دین، سهروردی حاضر گشته و پس از نقل قَضیّه‌ای و سرودنِ شعر طرب انگیز:

ای دو کوهِ نعمان، شما را به خداوند آزاد کنید
نسیم صبا را؛ تا نسیمش را به سوی من بوزاند

و عارض شدنِ حالِ وجد برای یك فقیری، گفته: ای همنشینم، آیـا معنای دو کوهِ نعمان را می‌دانید؟ و آیـا می‌دانید که در خاطرم نسبت به آن، چه خطور کرده است؟ و آیا مرادِ فقرا از گفتنِ این لفظ را می‌دانید که چیسـت؟ تا این‌که او را به خدمت شیخ رسانَدند و او گفت که دوست دارم از تو استفاده برم. پس گفت: آن دو کوه محمّد و ابراهیم ـ عَلی نَبیِّنا و آلِه وَ عَلَیهِ السَّلام ـ است. و شریعت هایشان آن چیزی اسـت که مانع وزیدنِ نسـیم روح به عُشّـاق گردیدند و راههـای انبسـاط و ذوقها را کور کردند. و زنجیرهـای احکام را بر دسـتان خواصّ و عوام بستند و مرتبه‌های بندگی را ترسیم کردند و هر شخصی را به علامتی از درجات و درکات علامت‌گذاری کردند. پس شـیخ و یارانش او را تحسین کردند و درهای عیش را گشودند و تا صبح به سَـماع مشغول گشتند، و شیخ امر کرد به این‌که سماع در نزد کسـی که دل و گوش دارد، از برترینِ طاعتها و دور از اهلِ عادت است.

عرض می‌کنم: که شما را به خدا، ای بندگان خدا عبرت بگیرید، که چه میزان از دشمنی و بغض به انبیاء و رسولان و ائمّه معصومان و اولیاء مقرب خداوند و مؤمنان تقوا پیشه از این دَر پدید می‌آید!

و از عامـر بن عامر بصری در ابتـدای قصیده‌اش که ذات‌الانوار نام گذارده، در معنایِ وحدت صِرفه آمده که منظور از وحدت صِرفه حلول نمی‌باشـد، چنان‌که برخی چنین پنداشـته‌اند، زیرا که حلول، وجـودِ دو چیز را اقتضا می‌کند، یکـی حُلول کننده (حال) و دیگری مَحَلِّ حُلول. و امر در نزد بزرگانِ موحّدان چنین نمی‌باشـد. بلکه در نزد ایشـان، چنان اسـت که واحد از همه وجوه بدون قید و مطلق اسـت، غیرِ او چیزی باقـی نمی‌ماند و او با همـه چیز بر همه چیز آشکار است. و برای هر کس از از افرادِ تکثّرش که داخل در حقیقتِ یگانگـیِ اویند، بهـره‌ای از عینِ آن یگانگی می‌باشـد. و برای آن کثرات، خروجی از آن وحدت و مَعدوم شـدنی که بر چیزی عارض گردد، نمی‌باشد. سپس قصیده را آغاز کرده تا این‌که گفته:

بدا ظاهراً بالکلّ للکلّ بیّناً فشاهده العینان فی کلّ ذرّه

برای همگان به همه‌ی حقیقتش به صورتِ بیّن آشکار گردیده
پس دو چشم، او را در همه ذرّات دیده‌اند.

تا این‌که گفته:

هو الواحد الفرد الکثیر بنفسه ولیس سواه ان نظرت بدقّة

او به نفسش، همان یگانه‌ی فردِ کثیر است.
و اگر به دقت بنگری، غیر اویی نیست.

تا این‌که گفته:

لک الکلّ یا من لا سواک فمن رای
سواک فرویا ذاک من احولیّة

همه چیز برای توسـت ای کسـی که غیر تویی نیست؛ پس هر که دیده
غیر از تو، پس دیدارِ او از لوچی و دوبینی اوست.

عرض می‌کنم:

پس بر عاقلی که به عقلش شناخت دارد و عالمی که به علمش و حقیقتِ وجود شـناخت دارد، [واجب] اسـت که بـه گمراهی این صوفـی از حقیقت هایِ موجـود و تحقّق آنها بنگـرد (تا بیابد) که حقیقت هـای موجود غیر از حقیقتِ وجودانـد؛ (وجودی) که گمان برده‌اند پروردگارِ متعال است.

و از فصـوص الحکم اثر محی الدّیـن عربی در فصّ نوحی نقل شده:

«پس درباره آن‌چه در کون اسـت، هـر چه می‌خواهی بگو: اگر خواسـتی بگو، او خلق است و اگر خواسـتی بگو او حق است و اگر خواستی بگو او خلق و حق است.»

و در این باره گفته:

«پس عالِم می‌داند که چه کسـی را پرسـتیده و در چه صورتی آشکار شده تا پرستیده شود.»

و قیصری (در شرح این مطلب) گفته:

«پـس عالـم به خداونـد و مَظاهِرِ او می‌داند کـه معبود همان، حقّ اسـت؛ در هر صورتی که باشـد، چه آن صورت حسّـی باشد، همچون بتها و یا خیالی باشـد، چون جنها و یا عقلی باشد، همچون فرشتگان.»

عـرض می‌کنم: این نتیجه معارف بشـری پـس از تجریدها و مکاشفه‌هاست.

پی‌نوشت‌ها:

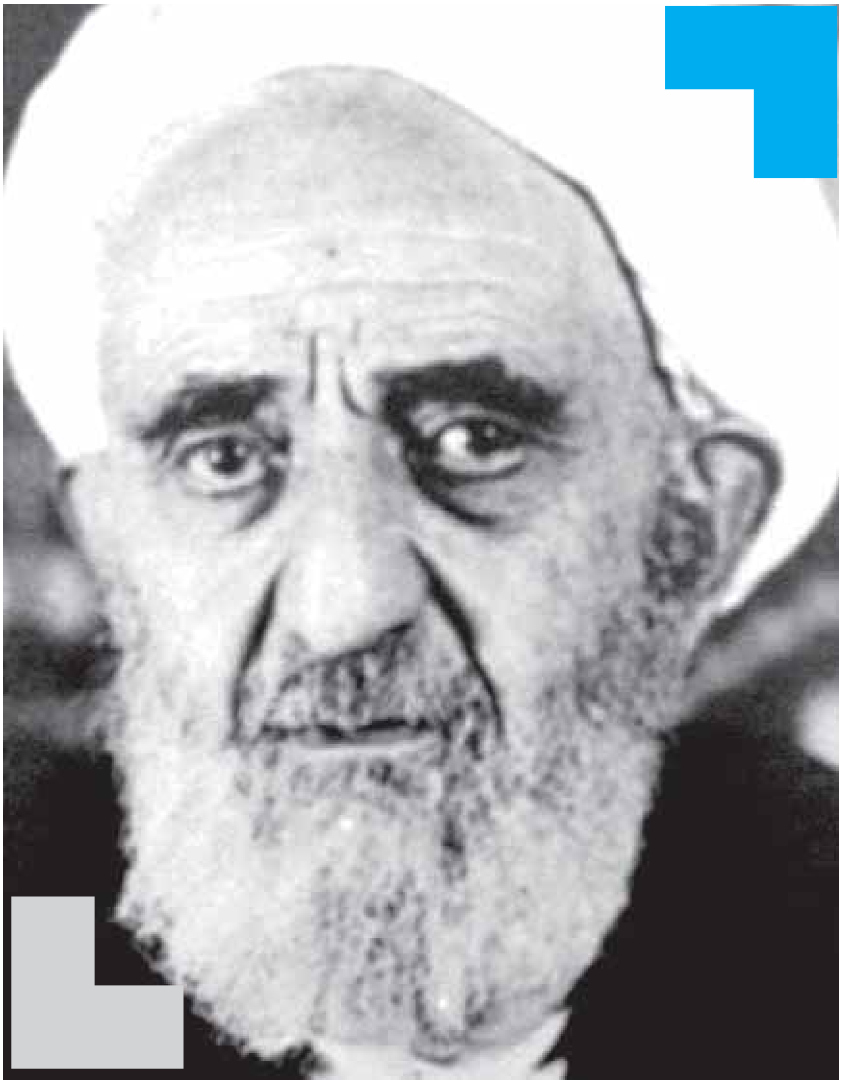
۱. یفقدها من یفقدها؛ فقدان در لغت به معنای نداری پس از دارایی و غیبت پس ازحضور، آمده اســت. (مفردات الفاظ القرآن، التحقیــق، قاموس قرآن) ؛ در کلامِ میرزای اصفهانی، فقدان عمدتاً به معنای عدمِ وجدان می‌باشد.

۲ . المعروف بالآیات.

۳ . و حال آن‌که نظریه پردازی و تشــکیل قیاس و... خود از عوامل شــک و پوشیده شدنِ حقایق است.

۴ . به عبارت دیگر: نه تنها کمالِ ذات لایتناهی است؛ که در شدّتِ لایتناهیّت است.گذشته از آن، شدّت لایتناهیّت متناهی نیست، این امر با ذات تناقض دارد. بلکه شدت لایتناهیّت خود، لایتناهی است؛ مترجم.

دفترویژه
۳



در بیان جدایی طریق قرآن و اهل بیت علیهم السلام از طریق فلاسفه و عرفا

آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (ره)

آیت الله حاج شـیخ مجتبی قزوینی خراسانی، در سال ۱۳۱۸ق . در قزوین متولد شد . تحصیلات مقدماتی را در شهر قزوین به پایان برد و سپس راهی نجف‌اشرف شـد و حدود ۷ سـال در آن سـامان مقدس ماند و از اسـاتید و عالمان بزرگی چون سیدمحمد کاظم‌یزدی و میرزا محمدتقی شـیرازی کسب فیض کرد. وی در بازگشـت از عتبات عالیات به مدت دو سال از محضر علمی و معنوی عالم متاله سـید موسـی زرآبادی نیز بهره برد. آیت الله قزوینی از سال ۱۳۴۷ ق . در حوزه علمیه مشـهد، شـروع به تدریس کرد و ۴۰ سال در این حوزه علمی بدین مهم اشـتغال داشت و پدرانه و بـا رفتاری مهربان به حال و احوال طلاب رسـیدگی می‌کرد .

ایـن عالـم الهـی در روز ۲۲مـاه ذیحجـه سـال ۱۳۸۶هجری قمری برابر با ۱۴ فروردین۱۳۴۶هجری شمسی دارفانی را وداع و دعوت حق را لبیک گفت و درصحن عتیق رضوی (صحن انقلاب) در ضلع جنوب غربی به خاک سـپرده شد. مهمترین آثار مکتوب وی عبارت است از:

۱. بیان الفرقان در ۵ جلد

۲. رساله درمعرفة النفس شامل بیان نظریه ارسطویی ونقـد آن، نظریه مادیة‌الحدوث بودن نفس و نقد آن و نظریه مادیین درباره نفس و نقد آن و سرانجام تبیین معرفة النفس قرآنی

۳. رساله ای درنقد علمی و فلسفی اصول یازده گانه ملاصدرای شیرازی در مبانی فلسفه خویش

عالمان بسـیاری از محضر علمـی و معنوی آیت الله شـیخ مجتبی قزوینی بهره برده اند که برخی از آنان عبارتند از:

۱. آیت الله میرزا باقر ملکی میانجی (ره)

۲. آیت الله العظمی سیستانی

۳. آیت الله شیخ ابوالقاسم خزعلی

۴. آیت الله شهید سید محمد رضا سعیدی

۵. آیات حاج سـید عباس و حاج سـید جعفر سـیدان خراسانی

۶. استاد محمد رضا حکیمی

۷. حجت الاسلام و المسلمین استاد مدیر شانه چی

۸. حجت الاسلام و المسلمین واعظ طبسی

۹. حجج اسـلام و المسـلمین محمد و علی حکیمی خراسانی

۱۰. پروفسور عبدالجواد فلاطوری

۱۱. استاد حید رحیم پور ازغدی

اشاره

مطلبی که در زیر از نظر می گذرانید مقدمه آیت الله حاج شـیخ مجتبی قزوینی (قدس سره) بر اثر مشهورش بیان الفرقان است که حاوی نکات مهمـی در نقد فلسـفه و عرفان مصطلح اسـت. از همین رو آن را برای خوانندگان گرامی سمات منعکس می کنیم.

بر ارباب اطّلاع و واردین در علوم، واضح و هویداست؛ در قدیم الایّام طریق فقهای آل محمد علیهم السـلام که پیروان قرآن مجید و سـنّت سیّدالمرسلین صَلّی الله عَلیه و آله باشند، ممتاز از طریق فلاسفه یونان و عرفای صوفیه بوده، و پیروان فلسـفه و عرفان هم از یکدیگر ممتاز بوده اند و هر یک طریق خود را حق و دیگری را باطل دانسـته و باکی هم از مخالفت یکدیگر نداشـتند. از این جهت هر یک از دیگری تبّری و بیزاری می جسـتند، زیرا که از مسـلّمات بود که طریق قرآن و سـنّت، مخالف طریق فلسـفه اسـت. فلسفه یونان، در عصر خلفا ترجمه شده و متکلّمین، که پیرو قرآن بودند، متابعت از ائمه علیهم السلام نکردند. خواستند که مطالب فلسفه را مطابق با قرآن کنند و به دو فرقه اشاعره و معتزلـه متفـرّق شـدند. و فرقه ای هم در زمان خلفا به نـام صوفیّه و عرفا و مانند حسن بصری و سفیان ثوری و امثال آنها پیدا شدند که مدّعی مقام کشف حقایق و اسرار و علم به حقایق قرآن بودند و خود و پیروان خود را از ائمه هدی علیهم السلام بی نیاز می دانستند، چنان که در «میزان القرآن» این موضوع را بیان کرده ایم. از این جهت، دسته فقها – رضوان الله علیهم – که پیرو قرآن و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السّلام بوده اند، از دسته فلاسفه و عرفای صوفیه ممتاز بودند.

بر ارباب اطّلاع و واردین در علوم، واضح و هویداست کـه در قدیـم الایّام طریـق فقهای آل محمـد علیهم السـلام که پیروان قرآن مجید و سنّت سیّدالمرسلین صَلـّی الله عَلیـه و آله باشـند، ممتاز از طریق فلاسـفه یونان و عرفای صوفیه بوده، و پیروان فلسفه و عرفان هـم از یکدیگر ممتاز بـوده اند و هر یک طریق خود را حـق و دیگری را باطل دانسـته و باکی هم از مخالفت یکدیگر نداشتند.

ایـن امر تا قریب یک صد سـال قبل مسـلّم و محفوظ بـود و بعد از آن به واسـطه اینکه عرفـای صوفیه و پیروان فلسـفه یونان در اقلیّـت و از جامعه مسلمین، مخصوصاً شیعه و فقها ، مطرود بودند، بنای تدلیس و تلبیس و تأویل را گذاشتند. کلمات مقدسّه انبیا و ائمه علیهم السّلام را مطابق با معتقدات فلسفه و عرفان تأویل کردند و این تدلیس کاملاً مؤثّر افتاد تا کار به جایی رسـید که پیروان مکتب قرآن و شـیعه و فقها چنین معتقد شـدند که علوم قرآن مجید و ائمه علیهم السّـلام عین علوم فلسـفه و عرفان اسـت و علوم اسفار و اشارات مثلاً عین قرآن و اسـرار قرآن اسـت که بر فقها مخفی و مجهول مانده اسـت.

فقهای بزرگ – رضوان الله علیهم– را ظاهری و قشـری خواندند و از اسرار قرآن بی بهره دانستند و به همین گونه کلمات، عوام شیعه را فریفتـه و از فقها منزجر نموده اند. عوامل دیگر هم این مطَلب را که فقها را قشری نامند تأیید کرد. تا اینکه امر بر عامّه، بلکه بر اکثر محصّلین علوم دینی نیز مشتبه گردید و بر اهل علم و اطّلاع واجب آمد در ازاله شبهات بکوشند و علوم و معارف الهی را از ساخته های فکر بشـر ممتاز نمایند و از این اختلاط که موجب گمراهی اسـت جلوگیری کنند.

داعی، پس از سـال ها تحصیل فلسـفه و عرفان، بر خود واجب دیدم که در این مقصد، بذل سعی کنم و طریقی را که بعضی فقهای سلف، در ترویج علوم و معارف آل محمد علیهم السّلام پیموده اند، بپیمایم. لذا برای جمعی از آقایان طلاب و غیر هم که جویای دانش واقعی بودند، به تدریس معارف قرآن پرداختم و بر حسب استقبال و تشـویق آنان برای تعمیم فائده، دروس را به رشته تحریر در آوردم تا اینکه به توفیق خداوند متعال و تأیید ائمه هدی علیهم السّـلام، سـیّما ولی عصر– عجل الله فرجه– آن را بـه صورت کتابی به نام بیان الفرقان تألیف و کتاب را به چهار بخش نمودم:

۱– فی توحیدالقرآن.۲– فی نبوت القرآن.۳– فی معاد القرآن. ۴– فی میزان القرآن.که هر بخش آن جلدی جداگانه است که در موقع فراهم شـدن وسـائل به طبع رسیده و منتشـر گردد و اینک بخش نخستین را تقدیم ارباب فضل و طلاّب علوم می نمایم.

در هر یک از کتب چهار گانه در هر مسـأله، معتقدات فلسـفه و عرفان و قرآن مجید را بیان کرده و جهت امتیاز و اشـکالات را به قدر ضرورت شرح داده ایم.

والسلام علی من اتّبع الهدی و الله ولی التوفیق

مجتبی قزوینی

***

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمـد لله رب العالمین. و الصّلوة و السـلام علـی خیر خلقه و افضل رسله

محمد و اله الطّاهرین و لعنة الله علی اعدائهم اجمعین

انسـان، بالفطـره و خلقت ذاتی دارای میل و شـوق به دانایی و توانایی است و در هر فرد از افراد بشر، کم یا زیاد رغبت به تحصیل این دو کمال موجود می باشـد. اگر چه شـوق، نسبت به متعلّق آن در اشـخاص به حسب استعداد و درجات آنان مختلف است و طریق تحصیـل این دو صفت کمال، یعنی، علم و قدرت در عالم به سـه طریق اسـت و هر یک از این سه طریق با دیگری مبائن و مخالف است:

اوّل. طریق وحی و نبوّت، که خداوند عالم پیغمبرانی برای تربیت بشـر، و رسـاندن به سـعادت و رسـیدن بـه ایـن دو کمال فرستاده؛ بشر باید متابعت آنان نماید.

دوم. طریق عقل و حکمت که یک دسته از عقلا و بزرگان بشری آن راه را پیموده اند.

سـوم. طریـق کشـف و ریاضـت که حضـرات صوفیه آن را آئیـن خود قـرار داده اند و عمده مقصود ما بیان طریق اول و آنچه را که پیغمبر اسـلام صلـی الله علیه وآله و قرآن مجید بدان تذکر داده، می باشـد. ولی برای اینکـه امتیازِ بین طریق انبیا علیهم السّلام و فلسـفه و عرفان اصطلاحی، کاملا معلوم گردد، از بیان آن دو طریق به طور اجمال ناچاریم.

طریقه حکما و فلاسفه

حکما و فلاسفه می گویند: طریق معرفت حقایق اشیا و رسیدن بـه کمال، منحصر به عقل اسـت؛ مثلاً، برای دانسـتن تأثیر و تأثّر اجزای عالم نسـبت به هم، یا معرفت اینکه جهان را خالق و صانعی هسـت و ماورای این جهان، جهان دیگری وجود دارد یا نه؛ راهنما و دلیل، منحصر به عقل می باشد و چون عقول بشر یکسان نیست و در مطالب و حقایق یکسان قضاوت نمی نماید، برای تمیز حق از باطل محتاج به میزان و آلت سـنجش است که آن را نیز باید عقل فراهم کند تا به وسـیله آن میـزان، فکر از خطا محفوظ ماندَ و آن میزان را منطق نامند که دانشجو پس از فهم مسائل منطق در فهم حقایق عالم وارد شود. فلاسفه را – به مناسبت راهی که اتّخاذ کرده اند– به دو دسته بزرگ می توان تقسیم نمود:

۱. حکمای مشّاء، که پیرو طریقه ی ارسطو می باشند.

۲. حکمای اشراق، که پیرو افلاطون می باشند.

ما در موقع خود نسـبت به طریقه هر یک توضیح کافی خواهیم داد. و قدر مسلّم بین تمام فلاسفه آن است که راه شناسائی حقایق عالم، خواه اِلهیّات یا طبیعیات (دانائی) و همچنین راهِ تحصیل صفت قدرت (توانائی)، عقل است تا به وسیله آن بتوان اولاً حقایق رَا چنان که هست درک نمود و ثانیاً راهی را که برای تحصیل قدرت توانائی لازم است تشـخیص داده و پیمود. از این نظر گویند اگر کسی در

عرفای صوفیه و پیروان فلسـفه یونان در اقلیّت و از جامعه مسـلمین، مخصوصاً شیعه و فقها ، مطرود بودند، بنای تأویل را گذاشـتند. کلمات مقدسّـه انبیا و ائمه علیهم السّلام را مطابق با معتقدات فلسـفه و عرفان تأویل کردند و این تدلیس کاملاً مؤثّر افتاد تا کار به جایی رسید که پیروان مکتب قرآن و شیعه و فقها چنین معتقد شدند که علوم قرآن مجید و ائمه علیهم السّـلام عین علوم فلسـفه و عرفان است و علوم اسفار و اشارات مثلاً عین قرآن و اسرار قرآن است که بر فقها مخفی و مجهول مانده است.

قوه علم و قدرت به سر حدّ کمال رسید، شایسته فرمانروائی در جهان می باشد؛ و اگر او را فرمان برند دنیا مدینه فاضله گردد، و زندگانی بشر سراسر سعادت و کامیابی شود. برای اینکه بر خواننده آشکار شود که راه مذکور ناتمام است، و نتیجه آن همگانی نیست، به طور مقدّمه باید دانست، به طوری که از تواریخ به دست می آید، پیدایش فلسفه و حکمت از حدود چهار هزار سال قبل می باشد که به تدریج تکامل یافته و در میان مسلمین به وسیله شیخ ابو نصر فارابی و شیخ ابوعلی سینا به حدّ کمال رسیده و جامع جمیع علوم حتی علوم غریبه و خوارق عادات گردیده و کتبی درباره آنها نوشته اند و ما در رساله نبوّت به شرح آن مفصّلاً پرداخته ایم.

جای تعجّب است برخی از محصلین چنان مقهور تعصّب و تقلید گشته اند که قوّه فکر خود را کنار گذارده و تأویلات و توجیهات را وحی مُنزَل انگارند و دلیلی مطالبه ننمایند.

پس از ذکر این مقدمه می گوئیم:

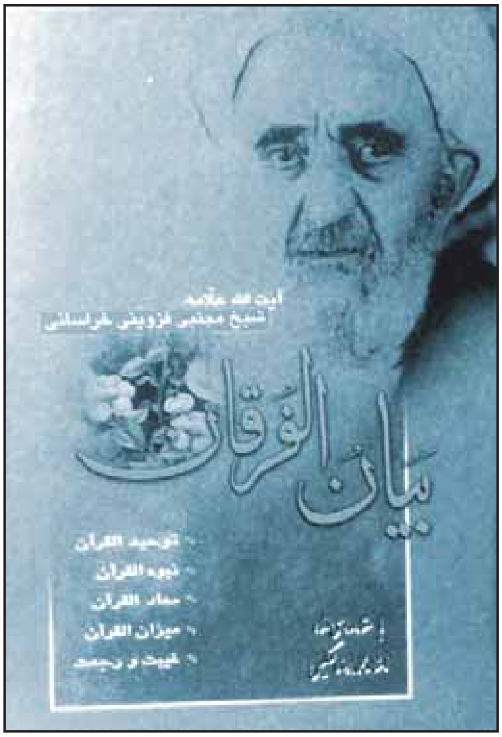
اولا طریق فلسفه و حکمت راهی است خصوصی، و نفعی برای مردم ندارد؛ بلکه عدّه خیلی اندک از بشر، توانائی و توفیق پیمودن آن را دارند؛ و اگر راه را منحصر به این طریق نمائیم، موجب مهمل گذاردن و سلب سعادت بیشتر افراد مردم است، زیرا نوع مردم نمی توانند مانند ارسطو و افلاطون، یا فارابی و ابوعلی سینا، به عقل خویش، مراحل کمال را طی نمایند و سال های متمادی از عمر خویش را در این طریق صرف کنند تا خود صاحب نظر و رای مستقلّی گردند. پس یا به کلی از طریق معرفت باز می مانند، یا اینکه در صورت پیمودن راه و مدّتی تحصیل، مقلّد دیگران می شوند، و یا اینکه با ملاحظه و مطالعه افکار و نظریات گوناگون فلاسفه، چون نمی توانند شخصاً قضاوت نمایند، متحیّر و سر گردان می مانند. به طور خلاصه در صورتی که طریق کمال، منحصر به فلسفه و حکمت باشد، مردم به چهار دسته تقسیم می شوند:

۱. نوابغ و بر جستگان بشر، که عده ای بسیار اندکند.

۲. بیشتر مردم که استعداد و توفیق کسب حکمت و فلسفه را ندارند و بوئی هم از آن استشمام نکرده اند.

۳. کسانی که وارد تحصیل شده، و به حسن ظن به اساتید فلسفه مطالبی را تقلیداً پذیرفته اند.

۴. کسانی که با مطالعه افکار گوناگون فلاسفه، دچار حیرت گشته و در هیچ عقیده، ثابت قدم و مطمئن نیستند. چنان که به قول یکی از شاگردان مرحوم جلوه– که از اساتید متأخّر این فنّ بود – کراراً اظهار تحیّر می نمود.



اگر بنای تقلید باشد، آیا تقلید از صادق مصدّق علیه السّلام سزاوارتر است یا تقلید از صدرالمتالهین یا افلاطون و غیره؟

پس به حکم عقل سلیم، این طریق برای کشف حقایق و تکمیل بشر، گذشته از اینکه اطمینان بخش نیست، سودش – به فرض که سودی داشته باشد– بسیار اندک و منحصر به افراد قلیلی است.

ثانیاً– چنان که قبلاً ذکر شد، قبل از فلسفه، باید منطق آموخت که میزان و ممیّز صدق و کذب است و گذشته از اینکه مسائل آن تماماً از بدیهیّات اولیّه تشکیل نیافته است، تا مورد اطمینان باشند؛ بعضی قواعد آن هم بین اهل فن مورد اختلاف است و برای رفع اختلاف در این میزان (منطق) ، میزان دیگری وضع نشده است.

ثالثاً– به اتفاق علمای منطق، از اقسام قیاس های منطق، آنچه مورد اطمینان است، برهان است و به اصطلاح اهل فن، برهان، قیاسی است که مواد آن از یقینیّات تشکیل یابد و اصول یقینیّات عبارت است از: اوّلیات، مشاهدات، تجربیّات، متواترات، و فطریات و اگر قیاس برهان، از این قسم مواد تشکیل یابد، ناچار نتیجه آن یقین خواهد بود.

بر ارباب دانش، آشکار است در فلسفه، برهانی که مقدّمات آن

بدیهی و منتج یقین باشـد، کم، بلکه نایاب اسـت؛ خاصه هم در الهیّات و قسـمتی از طبیعیات و فلکیات. لذا در کلام شـیخ غالباً تعبیر به حدس و ظنّ شده است و شاهد بر این مدّعا، اختلاف عظیم فلاسـفه در جمیـع مسـائل می باشـد؛ بلکه غالباً دیده شده است که بعضی فلاسـفه تغییر مسلک و مشـرب داده و عقایدی را که قبلاً منکـر بوده، بعداً پذیرفته، یا مطالبـی را کـه پذیرفته اند، آن را ابطال نمـوده اند. چنان که صدر المتألهیـن در اوائل، اصالهٔ الماهیّهٔ را اختیار، سـپس قائل به اصالهٔ الوجود شـد. گروهی، در یک مسأله ادّعای بداهت و ضرورت نمایند جمع دیگر مخالف آن را بدیهی شِمُرَند. چنان که درباره اتحّاد عقل و عاقل و معقول، شـیخ ابو علی سینا ادّعای بداهت بطلان نموده و عدّه دیگر مدّعی بداهت ثبوت آن می باشند.

فلسفه و عرفان ، دو طریق بزرگ می باشد که هریک خود را از دیگری بی نیاز و آن را باطل می شمارند و سالکین این دو طریق، گرچه بر حسب ظاهر مدّعی پیروی از انبیای عظامند علیهم السّـلام، ولی در حقیقت و معنی، مشـیِ آنها مشـی انبیا علیهم السّلام و مجاری وحی نیسـت؛ و اعتقاد فلاسـفه در احتیاج عالم به شـخص کامل، مخالف است با اعتقاد ملیون به پیغمبر، ولی ابن سـینا به واسـطه برخورد به پاره ای از حقائق قرآن، اوّلین فیلسوفی است که نبوّت را به طریق ملّیین اثبات نموده است.

پس اگر مقدّمات برهانی که در مسائل فلسفی استعمال می‌شود، بدیهی اسـت، این اختلاف از کجا حاصل می شود؟ اگر خواننده به کتب صدر المتألهین و گفته های ایشـان سـابقه داشـته باشد، دور نیست که بر ما اشکال و ایراد نماید و گوید که آن مرحوم جمع بین تمام اقوال نموده و گفته اسـت، مقصود تمام فلاسـفه یکی است، بلکه گفته های پیغمبران کرام و قرآن مجید هم مطابق با تحقیقات من است و اختلافی در بین نیست. این ادعا از طرف ایشان بالبداهه مردود اسـت، زیرا اختلاف ارسـطو و افلاطون بین فلاسـفه مسلّم اسـت و در اقوال آنان در هر مسـأله فرقی آشکار می باشد و بیانات قرآن مجید و ائمه اطهار علیهم السّلام در اکثر مسائل با گفته آنان مباین اسـت به طوری که در مقام خـود مفصلاً بیان خواهیم کرد. جای تعجّب اسـت برخی از محصلین چنـان مقهور تعصّب و تقلید گشـته اند که قوّه فکر خود را کنار گذارده و تأویلات و توجیهات محض نامبرده را وحی مُنزَل انگارند و دلیلی مطالبه ننمایند و ما در رساله نبوّت شرح مفصّل این مطلب را داده ایم.

بالجمله چون مقدّمات قیاس برهان، که در فلسـفه به کار برده می شود، از یقیّنیات تشکیل نیابد، مأمون از خطا نبوده و پیمودن راه غیر مأمون؛ به حکم عقل حرام است.

رابعاً– برهان فلسفی و منطقی دو قسم است:

اول. برهان اِنّی که پی بردن از معلول است به علّت.

دوم. برهـان لِمّـی که پی بردن از علّت اسـت بـه معلول. اما اسـتعمال برهان لمّ در الهیات محال اسـت ، زیرا آشـکار است که احاطه علم معلول به علّت غیر ممکن است مگر به برهان صدّیقین کـه صـدر المتألهین مدّعی آن می باشـد و آن عین ادّعای وحدت وجود و عرفان است که ما در جای خود به اثبات بطلان آن خواهیم پرداخـت. اما برهان اِنّ محتاج به مقدماتی اسـت که باید حقیقت و اقسـام علّت و معلول دانسته شود که معنی علّت و معلول چیست؟ فرق بین علّت ناقصه و تامّه کدام است؟ فرق علّت طبیعی و ارادی و تجلّی چیست؟ و هر یک محتاج به اثبات و نفی می باشد تا منجر شود به بطلان دور و تسلسل و بعد از همه این مقدمات، ده دلیل بر بطلان تسلسـل اقامه شده و تمام آنها محل ایراد و بحث است، که پس از رد و ایراد زیادی، بالنتیجه تسلسل تعاقبی را باطل ندانسته و اجتماعی را باطل می دانند.

پـس چگونه برهـان اِنّی – با چنین مقدماتـی – مأمون از خطا و موجـب حصول یقین گردد مگر اینکه مقدّمات از قسـم اولّیات و فطریات باشد که کلام در آنها گذشت. مناسب این سخن از ابن ابی العوجاء نقل شده که از او پرسیدند که چرا عقیده خود را فاسد کردی و از استادت حسن بصری دست برداشتی؟ در جواب گفت: دیدم که اطمینان به مسأله ای ندارد. گاهی معتقد به جبر می شود و زمانی به قدر و همین شخص نسبت به صادق آل محمّد علیه السّلام گوید: که او را مَلَکی دیدم که هرگاه بخواهد متجسّد می شود. و نیز درباره آن حضرت گفت: نزدیک بود خدا را به من نشـان دهد و با هر که سخن گفتم مرعوب نگردیدم چنان که از آن حضرت مرعوب شدم. حال از روی انصاف از محصّلین سـؤال می‌شـود که اگر بنای تقلید باشـد آیا تقلید از صادق مصدّق علیه السّلام سزاوارتر است یا تقلید از صدرالمتالهین یا افلاطون و غیره؟

طریق سوم طریق کشف و ریاضت

مدّعیان این راه را اعتقاد این اسـت، که خودِ عقل حاکم اسـت، که برای او راهی به کشف حقایق– علی ماهی علیها– نمی باشد و از برای معرفت حقایق راه دیگری اسـت که آن کشف و شهود می باشد و به ریاضت حاصل گردد.

عشق از هر دلی که سر برزد
خیمه از عقل و علم برتر زد

به همین جهت در مقام رد و طعن فلاسفه بر آمده اند چنان که عارف آنان ملای رومی گوید:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود

پیروان ایـن روش، کتابها بر ردّ حکما نوشـته اند مانند «تهافة

www.ebnearabi.com

الفلاسفه» که تألیف غزالی است و نیز گویند راه ریاضت را به فعل باید تعیین نمود. باید دانست که طریق ریاضت بسیار قدیم و دارای رشته های مختلف می باشد. مرتاضین هند و رهبانان مسیحی و عدّه ای از اروپائیان کنونی، که به تسخیر ارواح مشغولند، نیز از آنان به شمار می روند. خلاصه، رشته فلسفه و عرفان ، دو طریق بزرگ می باشد که هریک خود را از دیگری بی نیاز و آن را باطل می شمارند و سالکین این دو طریق، گرچه بر حسب ظاهر مدّعی پیروی از انبیای عظامند علیهم السّلام، ولی در حقیقت و معنی، مشی آنها مشی انبیا علیهم السّلام و مجاری وحی نیست؛ و اعتقاد فلاسفه در احتیاج عالَم به شخص کامل، مخالف است با اعتقاد ملّیون به پیغمبر، ولی ابن سینا به واسطه برخورد به پاره ای از حقائق قرآن، اوّلین فیلسوفی است که نبوّت را به طریق ملّیین اثبات نموده است.

باید دانست که مقصود ما، این نیست که هیچ حکیم و عارفی، دارای بعضی از علوم انبیا علیهم السّلام یا پیرو آنان نیست، یا انبیا و پیروانشان علیهم السّلام از علوم فلسفه و عرفان اطلاع ندارند، بلکه مقصود اصلی این است که نبی و فرستاده خاوند، حکیم و عارف اصطلاحی نمی باشد و طریق انبیا علیهم السّلام در فهم حقایق با حکما و عرفا مخالف است چنان که این دو دسته در طریق معرفت یکسان نیستند یکی عقل را و دیگری کشف و ریاضت را کاشف حقایق می داند.

و نیز باید دانست که در هر سه طریق؛ یعنی طریق وحی و نبوت و طریق فلسفه و طریق کشف و شهود، عقل لازم و حاکم است با این تفاوت که در طریق دوم، عقل را مستقل دانند و محتاج به کمک انبیا علیهم السّلام نمی باشد، لذا آنچه را که ادراک نماید، مورد تصدیق تابعین این راه می باشد گر چه مخالف با انبیا علیهم السّلام باشد.[به]همین جهت در مسأله معاد گویند تجرّد و بقای روح و لذائذ و آلام آن به برهان عقلی ثابت است ولی لذائذ و آلام جسمی عالم آخرت را منکرند چون این مطلب از مدرکات عقل نیست؛ و در طریق سوم فقط در تعیین طریق ریاضت برای کشف و شهود حقایق، عقل را حاکم و میزان دانند ولی خود عقل را مُدرِک و کاشف نشمارند ولی نسبت به طریق اول که – ان شاء الله – مفصّلاً بیان خواهد شد، عقل ، حجّت و دلیلی است که از طرف خداوند برای اتمام حجّت به مردم اعطا شده، و عقل، حجّت و پیغمبری است باطنی، ولی با کمک نبّی ظاهر؛ و وظیفه عقل استماع آیات الهیّه و تصدیق آنها می باشد و عقل را مُدَرکاتی است که مستقلاً درک می کند و در این مستقلّات عقلیّه، اختلافی بین عقول نیست و از جمله مستقّلات عقل این است که کشف تمام عوالم دنیویّه و اخرویّه و معرفت صفات و ذات ربوبی از مدرکات او نیست و از عهده

عقل را مُدَرکاتی است که مستقلاً درک می کند و در این مستقلّات عقلیّه اختلافی بین عقول نیست و از جمله مستقلّات عقل این است که کشف تمام عوالم دنیویّه و اخرویّه و معرفت صفات و ذات ربوبی از مدرکات او نیست و از عهده تعیین و تشخیص تکالیف و افعالی که در نظامِ دو جهان دخالت دارد بر نمی آید و همچنین عدم اطمینان به کشف و شهود از مستقلات عقلیه است.

تعیین و تشخیص تکالیف و افعالی که در نظام دو جهان دخالت دارد بر نمی آید و همچنین عدم اطمینان به کشف و شهود از مستقلاّت عقلیه است چنان که ریاضاتی که معیّن شده، از مستقلاّت عقلی نمی باشد و احتمال ضرر در انجامِ آنها زیاد است؛ پس ناگزیر برای کشف حقایقی که عقل مستقلاً آنها را درک نکند و در معرفت آنها سرگردان شود، محتاج به بیان کسی خواهیم بود که به تمام جهات حُسن و قبح و مصالح و مفاسد اشیا، محیط باشد. و چون این جهات از حد شماره خارج و عقلِ جمیع بشر از احاطه به آن عاجز است عقل سلیم حکم می کند که باید خداوند متعال کسی را بفرستد تا عقول مردم را بیدار کند و غبار طغیان و عصیان را از آنان بزداید و به کمک عقل حقایق اشیا را به آنان بیاموزد تا دارای کمال علم و قدرت شوند و چنان که در رساله نبوت شرح داده ایم، تشخیص مدّعی نبوّت صادق از کاذب با عقل است.

باید طریقی را طی نمود که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا است؛ چون سعادت بشر در پیروی از اعقل مردم می باشد و پیغمبران اعقل تمام مردمند.

اکنون که اختلاف بین سه طریق را بیان نمودیم، برای مزید توضیح، نتیجه دو راه فلسفه و عرفان را به طور فهرست بیان می‌نمائیم و نتیجه طریق انبیا علیهم السّلام را هم در محل خود بیان خواهیم کرد تا به خوبی اختلاف آشکار شود و محصلین بفهمند که فلسفه و عرفان، مخالف و مباین با قرآن است نه مطابق آن.

۱– شناختن خداوند متعال و اثبات وجود او امری است نظری و محتاج به اقامه برهان. و برهان، متوقف است بر تحقیق و بحث در علّت و معلول و ابطال تسلسل.

۲– توحید واجب الوجود، متوقّف است بر اثبات اصالة الوجود و تشکیک در حقیقت وجود، یا اقامه برهان تعیّن یا اثبات وحدت اطلاق.

۳– قول به ثبوت قدیم با ذات خداوند، نه در مرتبه ذات مانند

عارف محقق حاج ملا هادی سبزواری در حاشیه شرح منظومه چنین گوید: متصدیان شناسائی حقایق موجودات، طوائفی می باشند: گروهی منحصر دانند تحقیق حقایق را به فکر. گروهی به ریاضت و کشف. دسته دوم عرفا و صوفیّه اند. دسته اول یا مقیدند که موافق شرع باشد و ایشان متکلمین اسلامی هستند یا مقید نیستند به موافقت انبیا علیهم السّلام و شرایع و ایشان فلاسفه مشّاء می باشند و دسته ای که جمع بین ریاضت و برهان کرده اند حکمای اشراقند. در این تقسیم به خوبی هویدا است که فلاسفه نقطه مقابل انبیایند.

مُثُل افلاطونیه یا قول به صور زائده بر ذات و قائمه به ذات و انحصار علم خداوند به کلیّات یا قول به اینکه علم خداوند عبارت است از نفس حضور موجودات نزد او بدون علم سابق بر اشیا یا قول به اینکه بسیط الحقیقة کل الاشیاء یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و امثال اینها که عرفا قائل شده اند.

۴– توحید در افعال؛ یعنی اِسناد تمام افعال به خداوند به سلسله علّت و معلول بدون امکان تخلّف حتی افعال بشریّه بالتّبع، و استناد شرور به خداوند یا انکار شرور در عالم.

۵– اثبات لذائذ و آلام روحی که سبب آنها اخلاق حسنه و رذیله است و سبب آنها امور تکوینیه و اسبابی است که منجر می شوند به اسباب غیر اختیاریه که منتهی است به علم خداوند به ذات و نظام عالم.

۶– اثبات قِدَم اصول عالم حتی عناصر.

۷– انحصار حوادث به حوادث یومیه ازلاً و ابداً که مستند می باشند به اسباب تکوینی.

۸– اثبات عدم امکان تغییر و تغیّر در عالم و انکار بداء.

۹– انکار نسبت حسن و قبح در عالم به اراده و اختیار بشر.

۱۰– انکار معاد جسمانی.

۱۱– انکار نبوّت به معنائی که در ادیان وارد شده است و انکار ملائکه و جبرئیل به معنائی که از مجاری وحی رسیده است.

۱۲– محدود شمردن علم و قدرت خداوند به امور و موجودات کائنه.

۱۳– اثبات سنخیّت بین واجب و ممکن.

۱۴– انکار خلود در عذاب.

خلاصه، نتیجه معارف بشری که به برهان و عرفان ثابت شود، معرفت ذات خداوند است به مفاهیم و وجوه، و از برای سالکین معرفت حق تعالی به تعیّنات، و از برای کمّلین، حیرت و فرق نگذاشتن بین شاهد و مشهود و عابد و معبود، و محروم شدن از اعظم نعمت های الهی، یعنی از عبادت و خضوع و خوف و خشیت و تضرّع. چنان که گویند:

یَسقطُ التَکالیفَ عَنِ السالِکِ فی مَرتَبَةِ الحال

و شیخ (ابن سینا) به این عبارت گوید:

والعارفُ یَزیدُ فیما ذَهَلَ فیما یُصارُ بِهِ اِلَیهِ فَغَفَلَ عَن کُلِ شَیئِ فَهُوَ فی جُملَة من لا یکلَّفُ کَیفَ وَالتَّکلیفُ لِمَن یَعقلُ التَّکلیفَ.[۱]

بر ارباب فضل آشکار است که طریق انبیا علیهم السّلام و ثمرات آن، مخالف و مباین با نتیجه های فوق می باشد. از آنچه گذشت اجمالاً آشکار گردید که ورود در طریق دوم و سوم مأمون از خطا نبوده، بلکه خطای آن مسلّم می باشد و باید طریقی را طی نمود که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا است چون سعادت بشر در پیروی از اعقل مردم می باشد و پیغمبران اعقل تمام مردمند.

البتّه پیروی از انبیا علیهم السّلام در صورتی است که اثبات توحید حق تعالی و صفات و کمال او شده، اعتقاد به نبوت پیغمبر نیز حاصل شده باشد.

تذکّر

نخست باید در طریق معارف و علوم و عالِم تحقیق نموده و سپس از طریق حق و واقع پیروی نمود:

فَبَشِّر عِبادِ الَّذینَ یَستَمِعونَ القَولَ فَیَتَّبِعونَ أَحسَنَهُ أولئِکَ الَّذینَ هَداهُمُ الله وَ أولئِکَ هُم أولُوا الالباب[۲]

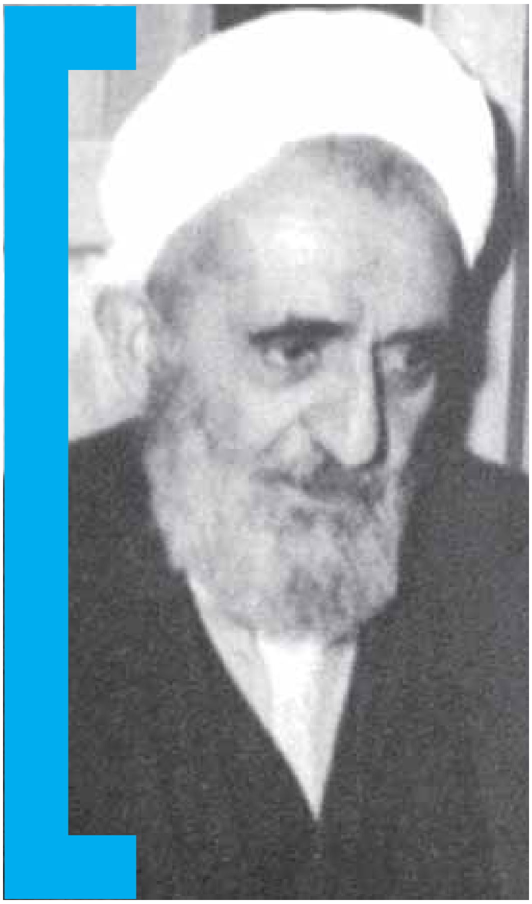
و باید متوجّه بود در موقع تحصیل باید معلمین و صاحبان کتب را شناخت و فریفته شهرتِ و نام آنان نگردید و از تقلید و عصبیّت کورکورانه احتراز نمود؛ مثلاً از کسی مانند فخر رازی – که مردی متعصّب است– نباید تقلید نمود و مردمان جاه طلب دنیا دوست، لیاقت تبعیّت ندارند و بر فرض عدم امکان شناختن معلم و صاحب کتاب باید به مضمون آیه شریفه فوق که تذکّر به این امر عقلی و نظری است عمل نمود. پیشوایان ما معلم لایق تعلّم را وصف نموده اند و اکنون چند خبر در این مورد ذکر می شود:

۱– روی البزنطی عَن الرِّضَا علیه السّلام أنّهُ قالَ مَن ذُکِرَ عِندَهُ الصُّوفِیَّةُ وَ لَم یُنکِرهُم بِلِسانِهِ وَ قَلبِهِ فَلَیسَ مِنّا[۳]

بزنطی از حضرت رضا علیه السّلام نقل می کند که فرمود، هر کسی که در نزد او ذکر صوفیّه شود، به زبان یا دل آنان را انکار نکند از ما نیست.

۲– در خبر دیگر از حضرت صادق علیه السّلام نقل شده که مردی به آن حضرت عرض کرد که در این زمان گروهی ظاهر شده اند که آنها را صوفیّه گویند درباره آنان چه فرمایی؟ فرمود: آنان ما را دشمنند، و کسی که میل و رغبت به آنان کند از آنها به شمار آید، و با آنها محشور شود. به زودی جمعی بیایند که دوستی ما را ادّعا کنند و به آنها مایل باشند و شبیه آنان شوند و خود را به لقب آنان

www.ebnearabi.com



ملقّب کنند و گفته ایشـان را تأویل نمایند. آگاه باشید کسی که به سـوی آنها رغبت کند از ما نیست و ما از او بیزار می باشیم و کسی که آنان را انکار و رد بنماید چون کسـی است که با کفار نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله جهاد کرده است.

...

۳ – فی قُرب الاسـناد مسـنداً عـن محمدبن حسـین بن ابی الخطـاب. قال: کُنتُ مَعَ الهادی علیِ بن محمد علیهم السّـلام فی مسـجدِ النّبیِّ صلی الله علیه وآله فاتاهُ جَماعَةٌ مِن اصحابِه مِنهُم ابو هاشِـمُ الجَعفَـری و کانَ رَجُلًا بَلیغاً و کانَت لَـهُ مَنزِلَةٌ عَظیمَةٌ عِندَهُ علیه السّلام ثُمَّ دَخَلَ المَسجدَ جَماعَةٌ مِنَ الصُّوفیَةِ و جَلَسُوا فی جانِبِهِ مُسـتَدیراً و اَخَذوا بِالتَّهلیلِ فقالَ علیه السّـلام لا تَلتَفِتوا الی هؤلاءِ الخَدّاعین فَاِنَّهُم خُلَفاءُ الشّـیاطینِ و مُخَرِّبـوا قَواعِدِ الدّینِ یَتَزَهّدونَ لِراحَةِ الاَجسامِ و یَتَهجَّدُونَ لِصَیدِ الانام.

تا اینکه می فرماید:

وَلا یَعتَقِدُهُـم الّا الحُمَقاء فَمَن ذَهَبَ اِلـی زیارَةِ واحِدٍ منهُم حیّا اوْ مَیّتا فَکانّما ذَهَبَ اِلی زیارَةِ الشّـیاطینَ وَ عِبادَةِ الاُوثانِ وَ مَن اَعانَ واحِـداً مِنهُم فَکَاَنَّما اَعانَ یَزیدَ وَ مُعاویَةَ و اَباسُـفیانَ فَقالَ رَجُل مِن اَصحابِـهِ: و اِن کانَ مُعتَرِفا بِحُقُوقِکم؟ قال فَنَظر الیه شـبه المُغضِب و قال علیه السّلام : دَع ذاکَ عَنکَ مَن اعتَرَفَ بِحُقُوقِنا لَم یَذهَب فی عُقُوقِنا، اما تَدری اَنَّهُم اَحسَـنُ طَوائِـفِ الصُّوفیَّةِ وَالصُوفیَةُ کُلُّهُم مُخالِفینـا وَ طَریقُهُم مُخالِفٌ لِطَریقِنا و اِن هُم اِلّا نَصاری وَ مَجُوس هـذِهِ الاُمَّةِ اولئِکَ الذینَ یَجهَدُونَ فی اِطفاءِ نُورِ الله والله مُتِمُّ نُورِهِ وَ لَو کَرِهَ الکافِرُون.

– در قرب الاسناد از محمدبن حسین بن ابی الخطاب نقل نماید که گفت با حضرت هادی علیه السّـلام در مسـجد پیغمبـر صلـی الله علیه و آله بودم پـس گروهی از اصحـاب آن حضـرت آمدند من جمله ابو هاشم جعفری و او مردی بلیغ و دارای مقـام ارجمندی در نزد حضرت هـادی علیه السّـلام بود. پس گروهی از صوفیّه داخل شـدند و در آن طرف مسـجد دور هم نشسـتند و شـروع کردنـد به تهلیل. حضرت فرمود: التفات به این گروه فریبنده ننمائید، زیرا اینان خلفای شیاطین می باشند و از دستورات دینی خارج شده اند. زهد می ورزند برای راحتی جسـم و نماز شـب به جا می آورند برای ربودن مردم. پـس متابعت نکنندآنها را مگر نادانان. اعتقاد به آنها پیدا نکنند مگر احمقان. پس کسی که برود به دیدن یکی از مرده یا زنده آنها، مثل آن است که یزید و معاویه و ابو سفیان را یاری کرده است. یکی از اصحـاب عرض کرد اگر چه اقرار به حقوق شـما نمایند؟ راوی می گویـد حضرت رو کرد به جانب او در حالـی که غضبناک بود، پس فرمود: واگذار این را، کسـی که معترف به حقوق ما باشـد به سوی دشـمن ما نمی رود. آیا نمی دانی ایشـان بهتریـن طوائف صوفیّه می باشـند و تمام صوفیّه مخالف مایند و طریق آنها مخالف طریقه ماسـت و نیسـتند ایشـان مگر نصاری و مجوس این امت. ایشان کسـانی اند که در خاموش کردن نور خدا کوشش نمایند و خداوند تمام کننده است نور خود را، اگر چه کافران مکروه و ناپسند دارند.

باید دانسـت که فلاسـفه و عرفای قدیم آنچه را به عقل و کشـف خود درک می کردند واقع دانسـته و از مخالفت با دسـته دیگر [متکلمین اسـلامی] باکی نداشـتند ولـی چون نوبت به متأخریـن رسـید بنای تدلیس در علم را گـذارده، ظواهر بلکه نصوص آیـات و روایات را که مخالف با قوانین و مسـائل فلسـفی بود تأویل نمودند و مدعی شـدند که مقصود قرآن و خاتم پیغمبران صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السّلام همان است که ما فهمیده و دانسته‌ایم غافل از آن اینکه تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل وظلم بر صاحب شریعت است.

تنبیه

بعضی از بی خبران گمان کرده اند که اصل فلسفه، از انبیا علیهم السّلام گرفته شده و تصوّر کنند، به طوری که شیخ اشراق نقل کرده، منتهی می شود به هر مس الهرامسه که یکی از انبیا علیهم السّلام است.

اولاً. این ادعا سند تاریخی درستی ندارد.

ثانیاً. اختلاف شدید بین فلاسفه در اصول، بلکه در تمام مسائل، گواه است بر اینکه اقوال آنان مستند به یک مدرک و اصل که منتهی به رسول و انبیاء گردد نمی باشد و در اصول دین مبین انبیا علیهم السّلام اختلافی نیست.

ثالثاً. به تصدیق اهل فن، فلسفه را طریق مستقلی دانستند در مقابل شرایع، لذا در تعریف آن گویند: حکمت، دانستن حقایق اشیا است به قدر طاقت بشر، خواه موافق شرع باشد خواه مخالف آن.

محقق قمی بیانی دارد که حاصلش این است که تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات متّنی بر خدا و رسول گذاشته و این طور وانمود می‌کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح [بیان] کنند. ما به کمک آنان برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می‌کنیم!

عارف محقق حاج ملا هادی سبزواری در حاشیه شرح منظومه چنین گوید: «متصدیان شناسائی حقایق موجودات، طوائفی می‌باشند: گروهی منحصر دانند تحقیق حقایق را به فکر. گروهی به ریاضت و کشف. دسته دوم عرفا و صوفیّه اند. دسته اول یا مقیدند که موافق شرع باشد و ایشان متکلمین اسلامی هستند یا مقید نیستند به موافقت انبیا علیهم السّلام و شرایع و ایشان فلاسفه مشّاء می باشند و دسته ای که جمع بین ریاضت و برهان کرده اند حکمای اشراقند.» در این تقسیم به خوبی هویدا است که فلاسفه نقطه مقابل انبیایند علیهم السّلام؛ به علاوه بعضی ضروریات ملّیین [پیروان ادیان توحیدی] مخالف آرای فلاسفه است.

تبصره

باید دانست که فلاسفه و عرفای قدیم آنچه را به عقل و کشف خود درک می کردند واقع دانسته و از مخالفت با دسته دیگر [متکلمین اسلامی] باکی نداشتند ولی چون نوبت به متأخرین رسید بنای تدلیس در علم را گذارده، ظواهر بلکه نصوص آیات و روایات را که مخالف با قوانین و مسائل فلسفی بود تأویل نمودند و مدعی شدند که مقصود قرآن و خاتم پیغمبران صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السّلام همان است که ما فهمیده و دانسته ایم غافل از اینکه تأویل ظواهر و نصوص، خلاف حکم عقل وظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیغمبر داده که نتوانسته اند حقایق و مطالبی را که دانستن آنها برای ارشاد خلق لازم است [با] بیانی روشن و صریح ادا کنند و مردم را به ادای عبارت مبهمی که مناسبتی با مقصود ندارد و باید به سلیقه دیگران معنی و تأویل شود سرگردان و بلا تکلیف گذاشته اند. به علاوه چون عقول مردم یکسان نیست، اگر بنا شود که هر کس خود را مجاز داند که کلمات را با مقاصد خود تأویل و تطبیق کند، اختلافی عظیم پیدا شود. و محقق قمی در این باب بیانی دارد که حاصلش این است که تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات متّنی بر خدا و رسول گذاشته و این طور وانمود می‌کنند که خدا و پیغمبر نتوانسته اند مقاصد خود را واضح [بیان] کنند. ما به کمک آنان برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می‌کنیم. برای نمونه آیه ای را که نص صریح در معنائی است ولی متأخرین از عرفا و فلاسفه تأویل کرده اند بیان می کنم تا بطلان توهّمات آنان بر خواننده آشکار شود. خداوند در آیات شریفه: و قالوا تَمَسَّنا النّارُ اِلّا اَیّاماً مَعدُودَةً قُل اَتَّخَذتُم عِندَالله عَهداً فَلَن یُخلِفَ الله عَهدَهُ أم تَقُولُونَ عَلَی الله ما لا تَعلَمُون* بَلی مَن کَسَبَ سَیِّئَةً و اَحاطَت بِهِ خَطیئَتُهُ فَأولئِکَ أصحابُ النّارِ هُم فیها خالِدُون[۴] کُلَّما نَضِجَت جُلُودُهُم بَدَّلناهُم جُلُوداً غَیرَها لِیَذُوقُوا العَذابَ[۵]

و بسیاری آیات دیگر تصریح به خلود در عذاب برای گروهی از کفار می نماید ولی تأویل کنندگان با این بیان روشن و وضوح، ظواهر آیات را انکار نموده و گویند مراد گوینده، حرکت جوهری است و در هر باب از این قبیل تأویلات زیاد دارند که در جای خود ذکر خواهد شد.

روایات شریفه، نیز تأویل و تفسیر به رأی را منع فرموده اند که تفسیر صافی و سایر تفاسیر ذکر نموده و از آن جمله است:

عَن اَبی عبدالله علیه السّلام قال قال ابی علیه السّلام ما ضَرَبَ رَجُلُ القُرآنَ بَعضَهُ بِبَعضٍ اِلّا کَفَرَ[۶]

و مرحوم فیض در مقدمه صافی می فرماید که مراد از تفسیر به رأی خود که نهی شده، من فسّر القرآنَ بِرَأیِهِ فَلیَتَبَوَّء مَقعَدُهُ مِنَ النّارِ[۷] آن است که شخص در امری رأیی دارد و قرآن را با رأی خود تطبیق می کند تا آنچه را به هوس خویش پسندیده، تأیید نماید یا آن که در تفسیر قرآن بدون مراجعه به اهل آن شتاب کند.

بالجمله، شکی نیست که تأویل ظواهر و نصوص قرآن مجید و اخبار شریفه، مخالف با حکم عقل و صریح آیات و روایات است و این مطلب منافات ندارد با اخباری که دلالت دارد بر اینکه قرآن دارای اسرار و بطون زیادی است که مختص به خواص می باشد و همه کس تحمل تعلم آن را ندارد؛ زیرا نفرموده اند که اسرار علوم نزد فلاسفه و عرفا می باشد و هر جا که تفسیر یا تأویل ضرورت داشته باشد، باید از بیان مجاری وحی اخذ نمود. تأویل و توجیه اصول همگانی دستورهای عمومی انبیا و اوصیا علیهم السّلام که ضامن سعادت بشر است، عقلاً و نقلاً حرام و ظلم به

گوینده می‌باشد.

پی نوشت‌ها:

۱- شرح اشارات.ج :۳. ص: ۳۹۴
۲- سوره ی زمر،آیه :۱۸
۳ – مستدرک وسائل الشیعه، ج: ۱۲، ص: ۳۲۳
۴ – سوره بقره. آیات:۸۰-۸۱
۵ – سوره نساء،آیه:۵۶
۶ – اصول کافی ج :۲،ص:۶۳۲
۷- تفسیر صافی، ج:۱.ص:۳۵

ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک

حسن میلانی

دفترویژه

٤

حجت الاسلام و المسلمین حسن میلانی در سال ۱۳۳۸ در خانواده‌ای مذهبی در شهرستان نیشابور متولد شد. قبل از انقلاب در سال آخر دبیرستان به خاطر علاقه شدید به علوم اهل البیت علیهم السلام وارد حوزه علمیه قم شد. پس از طی دوره مقدمات، دوره سطح را از محضر آقایان آیات پایانی، اعتمادی، ستوده، مدرس افغانی، اشتهاردی، حجتی‌زاده، کافی اصفهانی، مروج الشریعه، سبط الشیخ و... استفاده نمود و در دوره خارج از محضر آیات عظام وحید خراسانی، بهجت، شیخ هاشم آملی و اسماعیل زاده بهره برد.
میلانی علاوه بر دروس فقه و اصول و کلام، اهتمام جدی و دائمی به تدریس و تدرس و مباحثه کتب عقاید و معارف و متون مکتب وحی، و مطالعه و تحقیق در قرآن و روایات اهل البیت علیهم السلام تحت اشراف مستقیم حضرت آیت الله بهجت و برخی اساتید دیگر داشته است.
حجت الاسلام و المسلمین میلانی هم اکنون به تدریس سطح و خارج عقاید و معارف و کلام و فلسفه و عرفان و مبانی سیر و سلوک، و تدریس تفسیر قرآن کریم و توحید مرحوم صدوق، و تدریس مباحث فرق و ادیان، و نقد تصوف و شیخیه، در حوزه علمیه قم اشتغال دارد.
وی صاحب آثار متعدد چاپ شده‌ای است که از جمله آنها عبارت است از: فراتر از عرفان، وحدت یا توحید، سراب عرفان و چرا مرا آفریدند؟ میلانی دارای آثار چاپ نشده نیز می‌باشد که از جمله آن است: معرفة الله تعالی بالله لا بالاوهام (عربی)، اصول فقه المعارف الالهیه (عربی)، کدامین تفکیک؟! (در معرفی و نقد مکتب تفکیک)، اثبات توحید و بطلان وحدت وجود (فارسی)، فلاسفه و عرفا چه می‌گویند؟! (فارسی)، کفایة الحکمة در نقد مبانی نهایة الحکمة و بدایة الحکمة (فارسی)، شناخت مولوی و شمس تبریزی (فارسی)

اشاره

همان‌گونه که در اولین شماره سمات یادآور شدیم سمات یک کرسی آزاد اندیشی در بین مؤمنین و پیروان مکتب قرآن و اهل بیت علیهم السلام است و آماده طرح نظرات و دیدگاه‌های گوناگون در موضوعات عقیدتی و معرفتی است و ضمن این که به همه شیعیان و محبان اهل بیت علیهم السلام بویژه عالمان ارجمند شیعه ارادت می‌ورزد اما هیچ عالم و جریان فکری و عقیدتی شیعی را معصوم و غیر قابل نقد و بررسی با معیار برهان و قرآن و عترت نمی‌داند؛ همان‌گونه که سیره مستمر و تاریخی همه دانشمندان جلیل القدر مکتب چنین بوده است که برای هیچ بزرگی مقام عصمت و خط قرمز از جهت نقد علمی قائل نبوده اند و صریح و اغلب صمیمانه به نقد یکدیگر می‌پرداخته اند. آنچه پیش رو دارید نقدی بر پاره ای از دیدگاهها و مبانی مکتب تفکیک و عالمان ارجمند تفکیکی ـ قدس سرّهم ـ است که به قلم حجت الاسلام و المسلمین میلانی به نگارش در آمده است.
سمات آماده و مشتاق دریافت و انعکاس همه نقدهایی است که کسانی بر این نوشته و در دفاع از مبانی نقد شده وارد می‌دانند.

مقدمه

از ابتدای ظهور فلسفه و عرفان در میان مسلمانان تا امروز، بین آرای فلسفی و عرفانی با عقاید فقها و متکلمین و پاسداران حریم اعتقادی ما ـ از مرحوم شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و... گرفته تا مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی و علامه مجلسی و شیخ انصاری و به طور کلی عموم فقها و علمای مکتب ـ قدس الله اسرارهم ـ تقابل و تضاد وجود داشته و دارد، بلکه ریشه این اختلاف و مقابله به زمان خود معصومین علیهم السلام می‌رسد؛ چنانکه بحث‌های امام رضا علیه السلام در مجلس مأمون عباسی با عمران صابی و سلیمان مروزی که کاملا دارای مبانی و عقاید فلسفی بودند نمونه کاملی از این تضاد و تقابل و تباین و تخالف را نشان می‌دهد. اما در قرون اخیر یکی از بزرگان منتقدان فلسفه و عرفان، آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (ره) پس از اینکه مدت‌های مدیدی از عمر خویش را به اشتغال مطالب فلسفی و سیر و سلوک‌های عرفانی سپری نموده است، از نجف اشرف به مشهد مقدس نقل مکان نموده و شدیدا به نقد فلسفه و عرفان پرداخته و شاگردانی تربیت کرده‌اند.

اخیرا برخی نام مجموعه فکری ایشان و پیروانشان را «مکتب تفکیک» و گاهی هم «روش علما و فقهای امامیه» نهاده‌اند، اما چنین می‌نماید که مکتب ایشان گرچه شدیدا در مقام نقد و ابطال فلسفه و عرفان صورت یافته است ولی در مقام اثبات، بعضا به طرح همان

در قرون اخیر یکی از بزرگان منتقدان فلسفه و عرفان، آیت الله میرزا مهدی اصفهانی (ره) پس از اینکه مدت‌های مدیدی از عمر خویش را به اشتغال مطالب فلسفی و سیر و سلوک‌های عرفانی سپری نموده است، از نجف اشرف به مشهد مقدس نقل مکان نموده و شدیدا به نقد فلسفه و عرفان پرداخته و شاگردانی تربیت کرده اند. اخیرا برخی از اساتید محترم نام مجموعه فکری ایشان و پیروانشان را «مکتب تفکیک» نهاده‌اند، اما چنین می‌نماید که مکتب ایشان گرچه شدیدا در مقام نقد و ابطال فلسفه و عرفان صورت یافته است ولی در مقام اثبات، بعضا به طرح همان مطالب فلاسفه و عرفا پرداخته است که در این مقال به بررسی تطبیقی نظریات گروه‌های مختلف:۱) فلاسفه و عرفا. ۲) مکتب تفکیک.۳) جمهور متکلمین و علما و فقهای مکتب می‌پردازیم.

مطالب فلاسـفه و عرفا پرداخته اسـت که در این مقال به بررسـی تطبیقـی نظریات گروه‌های مختلف:۱) فلاسـفه و عرفا. ۲) مکتب تفکیـک۳) مکتـب وحی و عموم متکلمین و علما و فقهای شـیعه می‌پردازیم.

لازم به ذکر اسـت نقد ما هرگز متوجه شخصیت عالمان ارجمند و بزرگواری که عمری را در راه نیل به معارف مکتب وحی سـپری نموده‌اند نیست. نیک می‌دانیم بزرگانی که کلمات آن‌ها را آورده‌ایم بـه مقتضای فطرت پاک عقلـی و دینی خود قطعا نـه خود را خدا می‌دانند و نه مجبور در افعال، بلکه هدف ما نشان دادن تباین عقاید والای مکتب وحی با تحلیل‌های ارائه شـده بر اساس مبانی معارف بشری می‌باشد. بدون شک تبیین معارف اهل بیت علیهم السلام در مقابل نظریات بشـری نه تنها مخالف اهداف آن بزرگواران و سایر ارادتمندان معارف اهل البیت علیهم السلام نیست بلکه از مهم‌ترین انتظارات ایشـان از ما و از بهترین هدایـای ما به ارواح آنان خواهد بود. غفرالله لنا و لهم

■

تباین حقیقی یا اعتباری خالق و مخلوق؟

نسـبت ذات خداوند متعال با سایر اشیا، بر اساس ضرورت ادیان و براهین عقلی و عقاید اهل توحید این اسـت که او تبارک و تعالی ذاتی اسـت فراتر از داشـتن زمان و مکان و اجزا و ابعاد که سـایر موجودات را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شیء) آفریده است و چنانچه اراده فرماید همه آن‌ها را نیست و معدوم نماید هیچ امتناعی ندارد. بنابراین کاملا غلط اسـت که کسی موجودات و مخلوقات را «مرتبه‌ای»یـا «حصه‌ای» یا «جزئی» یا «قبسـی» یا «پرتوی» یا «جلـوه‌ای» یا «صورتی» از ذات خداوند متعال بداند و بگوید اگر به مخلوقات از لحاظ صورت و شکل و شبح و حد وجود (ماهیت) آن‌ها نگاه کنیم غیر از خداوندند ولی اگر از شکل و شبح و صورت و تعیّن و هاذیت (وجود قابل اشـاره) آن‌ها صرف‌نظر شود جز خداوند هیچ چیز دیگری نیستند.

در مقابل عقیده فوق، اصحاب معرفت بشری می‌گویند:

چـون ذات خداوند نامتناهی اسـت و محدود به هیچ حد عدمی نمی‌باشـد و هیچ‌گونه فقدان و کمبودی در آن نیست ما نمی‌توانیم عقیده‌ای را که بیان شـد بپذیریم، یعنـی نمی‌توانیم قبول کنیم که خداونـد متعال چیزی را آفریده و وجودی را جعل کرده یا قادر به از بین بردن آن باشد؛ چه اینکه اگر خداوند این وجود مخلوق و آفریده شـده و مجعول را نداشته است لازم می‌آید که نامتناهی نبوده، فاقد این وجود، و محدود، و مرکب از وجود و عدم گردد، و اگر این وجود را داشـته اسـت پس جعل و خلق آن محال اسـت. بنابراین ما باید بپذیریم که وجود، حقیقتی اسـت که اصلا قابل جعل و خلق نیست بلکه تنها صورت‌ها و شـکل‌ها و تطورات و شـبح‌های آن (که نام آن، «حدود وجود» و «ماهیات» اسـت) عوض می‌شود. و ناچار باید بگوییم:

الـف) وجود نه قابل جعل و خلق اسـت (و گرنه لازم می‌آید که خداوند نامتناهی نبوده و محدود و مرکب از وجود و عدم باشـد)، و نه قابل عدم و از بین رفتن (و گرنه لازم می‌آید که ذات و هسـتی خدای نامتناهی، قابل عدم و نیستی باشد).

ب) خلقـت و آفرینـش بـه معنـای خلق لا من شـیء و جعل وجود نیسـت. بلکه وقتی می‌گوییم اشیا آفریده و خلق شده‌اند باید منظورمان این باشد که صورت‌ها و اشباح و حدود و ماهیاتی که بر وجود عارض شـده و مالک وجود خدا می‌گردند حادث می‌باشند، نه اینکه اصل وجود آن‌ها با صرف‌نظر از تعیّناتشان پدید شده، و لا من شـیء، خلق شده باشد. نتیجه این استدلال همین است که بگوییم: وجود اشـیا بدون لحاظ هاذیتشـان و با صرف‌نظر از تعیّناتشان جز وجود خداوند چیزی نیسـت، لذا ممکن نیست که از این نظر حادث شده، و لا من شیء وجود یافته و خلق شده باشند.

ج) معنـای عدم سـنخیت خالق و مخلوق را هـم باید این‌گونه معنا کنیم که صورت‌ها و اشـباح و اشکال وجود (که حقیقت اشیا و مخلوقات چیزی جز آن نیسـت) با خود وجود (که چیزی جز خداوند نیست) هم‌سنخ نمی‌باشند (مباینت صفتیه، با سنخیت ـ بلکه وحدت ـ از حیث وجود)، نه اینکه بگوییم اشیا و مخلوقات از نظر وجود و با صرف‌نظر از شـکل و شـبح و تعیّنشان باز هم با خداوند مباین بوده و هم سنخ نمی‌باشند.

صوفیان جاهل یا عرفای شامخین؟!

کسـانی که تفاوت خداوند با اشـیا و مخلوقـات را تنها از حیث

نسـبت ذات خداوند متعال با سـایر اشیا، بر اسـاس ضرورت ادیان و براهین، و عقاید اهل توحید این است که او تبارک و تعالی ذاتی است فراتر از داشتن زمان و مکان و اجزا و ابعاد که سایر موجودات را بدون سابقه وجودی آن‌ها (لا من شـیء) آفریده اسـت و چنانچه اراده فرماید همه آن‌ها را نیسـت و معدوم نماید هیچ امتناعی ندارد. بنابراین کاملا غلط اسـت که کسـی موجودات و مخلوقات را "مرتبه‌ای"یا "حصه‌ای" یا "جزئی" یا "قبسـی" یا "پرتوی" یا "جلوه‌ای" یا "صورتی" از ذات خداوند متعال بداند و بگوید اگر به مخلوقات از لحاظ صورت و شـکل و شـبح و حد وجود (ماهیت) آن‌ها نگاه کنیم غیر از خداوندند ولی اگر از شـکل و شـبح و صورت و تعین و هاذیت (وجود قابل اشاره) آن‌ها صرف‌نظر شود جز خداوند هیچ چیز دیگری نیستند.

اصحاب معرفت بشری می‌گویند:
چـون ذات خداوند نامتناهی اسـت و محدود به هیچ حد عدمی نمی‌باشـد و هیچ‌گونـه فقدان و کمبودی در آن نیسـت مـا نمی‌توانیم عقیده‌ای را که بیان شـد بپذیریم، یعنی نمی‌توانیم قبول کنیم کـه خداوند متعال چیزی را آفریـده و وجـودی را جعل کرده یا قادر به از بین بردن آن باشـد؛ چـه اینکه اگر خداوند این وجود مخلوق و آفریده شـده و مجعول را نداشـته اسـت لازم می‌آید که نامتناهی نبوده، فاقد این وجود، و محدود، و مرکب از وجود و عدم گردد، و اگر این وجود را داشـته اسـت پس جعل و خلق آن محال است. بنابراین ما باید بپذیریم که وجود، حقیقتی اسـت که اصلا قابل جعل و خلق نیسـت بلکه تنها صورت‌ها و شکل‌ها و تطورات و شبح‌های آن (که نام آن، "حدود وجود" و "ماهیات" است) عوض می‌شود

تعیّن و عدم تعیّن دانسـته‌اند گاهی خودشـان را به دو گروه تقسیم کرده‌اند:

اول: کسـانی که وجود را منحصر به خدا دانسته جز او همه چیز را اوهام و خیالات می‌دانند.

دوم: کسـانی که وجود را منحصر بـه خدا می‌دانند ولی در عین حال می‌خواهند برای غیر خداوند هم حقیقتی قائل شده، و مخلوقات را هم واقعا چیزهایی بدانند، لذا در این مسیر می‌گویند: ما وجود غیر خـدا را انکار نمی‌کنیم، اما این اغیار جز ماهیات و اشـباح و تعیّنات وجود چیز دیگری نیسـتند چرا که موجودیت آنها نیز به وجود است نه این که وجودی غیر از وجود خدا داشـته باشند و وجود خداوند را محدود سازند.

اما واقعیت این اسـت که این دو مذهب ـ مذهب جهله متصوفه و مذهب عرفای به قول خودشان شامخین ـ عینا یکی است و اصلا چنین دوئیتی حقیقت ندارد. و د رعین حال این دو نظریه، بر فرض هم که تفاوتی داشـته باشد اما از نظر اساس و جوهر خود در مقابل نظریه عموم علما و فقها و متکلمین و اهل توحید می‌باشد.

پاسخ ما

پاسـخ تمامی این افراد ـ که ذات خداونـد را نامتناهی و دارای امتداد وجود انگاشـته و امر خلقت به معنـای جعل و خلق وجود را محال می‌دانند ـ این است که:

«تناهی و عدم تناهی» از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلا جزء و کل و امـتداد وجودی ندارد نه متناهی گفته می‌شـود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر «تناهی و عدم تناهی» دو معنای نقیض هم نیسـتند، بلکه مانند «ملکه و عدم» برای اشـیای متجزی و مخلوق می‌باشند و خداوند متعال که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچك و بزرگ اسـت ذاتا مباین با همه آن‌ها می‌باشد و خود او نه کوچك است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

لیس بذی کبر امتدت به النهایات فکبرته تجسیما، ولا بذی عظم تناهت به الغایات فعظمته تجسیدا، بل کبر شأنا وعظم سلطانا.[1]

بزرگـی او این‌گونه نیسـت که جوانب مختلـف، او را به اطراف کشانده، و از او جسمی بزرگ ساخته باشند، و عظمت او چنان نیست که اطراف به او پایان یافته، و از او جسدی بزرگ ساخته باشند، بلکه او دارای بزرگی شأن و عظمت سلطنت است.

امام جواد علیه السلام می‌فرمایند:

إنّ ما سـوی الواحد متجزّیء، واللّه واحد لا متجزّیء ولا متوهّم بالقلّة والکثرة، وکلّ متجـزّیء أو متوهّم بالقلّة والکثرة فهو مخلوق دالّ علی خالق له.[2]

هر چیزی جز خداوند یگانه، پذیرای قسمت و جزء است. خداوند یکتا و احدی است؛ نه قابل انقسام است و نه جزء بردار و نه در وهم به کمی و زیادت وصف شود. [چرا که] هر چیزی که پذیرای قسمت و جزء باشـد یا در تصور، کمی و زیادت را بپذیرد، مخلوق اسـت و دلالت دارد که او را خالقی می‌باشد.

إنه أحدی المعنی، یعنی به أنه لا ینقسـم فی وجود ولا عقل ولا وهم، کذلك ربنا.[3]

خداوند حقیقتی واحد است، یعنی نه در وجود، و نه در عقل، و نه در وهم، هرگز قابل انقسام نیست. چنین است پروردگار ما.

بسـیار شگفت است که فلاسفه از یک طرف خداوند را نامتناهی می‌داننـد و از طـرف دیگر صریحـا معترفند که متناهـی بودن و نامتناهی بودن از خواص کمیت بوده، و کمیت هم از اعراض جسم است. چنان‌که می‌نویسند:

النهایة واللانهایة من الاعراض الذاتیة التی تلحق الکم.[4]

تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی کمیت و مقدارند.

الکم عـرض... ویختص الکم بخواص... الخامسـة النهایة واللا نهایة.[5]

کم عرض است... و خواص و ویژگی‌هایی دارد که... پنجمین آن خواص، متناهی بودن و نامتناهی بودن است.

بنابرایـن، اصل و پایه شـبهه و توهم افراد مذکور باطل اسـت لـذا تمامی نتایجی هـم که از آن گرفته‌اند باطل و نادرسـت بوده، و جداً بی‌اسـاس است که کسـی بگوید:«وجود خدا نامتناهی است و نامتناهـی بودن ذات او مجالی برای وجود غیر او باقی نگذاشـته است»، یا اینکه بپندارد: «محال است که خداوند متعال وجود چیزی را جعل و خلق نماید»، و بدتر از همه اینکه نتیجه بگیرد: «اشـیا از حیث وجود چیزی جز خدا نیستند و تنها از نظر تعیّن و شکل و شبح و هاذیت خود با خدا تفاوت دارند».

روایاتی هم که در زمینه متناهی نبودن خداوند وارد شده است در مقام سلب حد و تناهی و مقدار و اجزا از خداوند می‌باشد، نه اینکه او را به عنوان موجودی نامتناهی اثبات کند که نتیجه آن این باشد که دیگر نمی‌تواند وجودی غیر از خودش خلق فرماید. به عبارت دیگر روایات مورد اشاره، نشان‌گر فراتری ذاتی خداوند از قابلیت و شأنیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی می‌باشند که شأنیت اتصاف موضوع به محمول را نفی می‌کنند، و در این جهت هیچ تفاوتی نمی‌کند که سالبه محصله باشند یا معدولة المحمول.

(قضیه سالبه محصله، قضیه سالبه‌ای است که ادات نفی جزء موضوع و محمول نشده باشد مانند: «هوا گرم نیست»؛ و «خداوند متناهی نیست»؛ و قضیه معدوله آن است که ادات نفی جزء موضوع یا محمول یا هر دو شده باشد مانند: «هوا غیر گرم است»، یا «خداوند غیر متناهی است» که در مورد خداوند متعال از این جمله نباید نتیجه گرفت که وجود خداوند بی‌نهایت بزرگ یا وسیع است به گونه‌ای که دیگرجایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد! بلکه معنای آن این است که خداوند متعال غیر از موجودات متناهی و نامتناهی و کوچک و بزرگ می‌باشد).

باید دانست که اصولا وجود نامتناهی ذاتا محال است و حتی در مورد غیر خداوند هم اعتقاد به آن باطل است. در طول تاریخ اعتقادی شیعی، اعتقاد به محال‌بودن ذاتی وجود نامتناهی از امور مسلم و بدیهی بوده است، و اعتقاد به آن توسط فلاسفه و عرفای اهل سنّت ـ با تعبیر مطلق و مقید ـ در بین برخی از ایشان رخنه کرده است.

شیخ طوسی قدس سره می‌فرماید:

إن وجود ما لا نهاية له محال.[۶]

همانا وجود چیزی که نهایت نداشته باشد محال است.

شرح تجرید می‌نویسد:

إن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتي.[۷]

همان‌طور که بیان خواهیم داشت وجود آن‌چه که نهایت نداشته باشد محال است.

پاسخ تمامی این افراد ـ که ذات خداوند را نامتناهی و دارای امتداد وجود انگاشته و امر خلقت به معنای جعل و خلق وجود را محال می‌دانند ـ این است که:

"تناهی و عدم تناهی" از ویژگی‌های اشیای دارای اجزا، و امتداد، و حادث، و ممکن، و مخلوق است، لذا به چیزی که اصلا جزء و کل و امتداد وجودی ندارد نه متناهی گفته می‌شود و نه نامتناهی. به عبارت دیگر "تناهی و عدم تناهی" دو معنای نقیض هم نیستند، بلکه مانند "ملکه و عدم" برای اشیای متجزی و مخلوق می‌باشند و خداوند متعال که خالق تمامی اشیای دارای مقدار و اجزا و کوچک و بزرگ است ذاتا مباین با همه آن‌ها می‌باشد و خود او نه کوچک است و نه بزرگ، و نه متناهی و نه نامتناهی.

تفسیر خلقت و آفرینش در فلسفه و عرفان و تفکیک نظریه عرفا و فلاسفه

در نظر فلسفه و عرفان وجود، حقیقتی نامتناهی و ازلی و ابدی است که هرگز قابل جعل و یا عدم نیست، لذا خلقت و آفرینش به معنای جعل و ایجاد حقیقت هستی اشیا ذاتا محال است؛ بلکه معنای خلقت، تعیّن یافتن ذات و هستی خداوند به صورت اشیا و مخلوقات است که در این صورت گاهی میگویند خداوند اصلا وجودی غیر از همین تعیّنات و صورت‌ها ندارد، و دیگرگاه می‌گویند اشیا تعیّنات خداوندند، و از حیث وجود با صرف‌نظر از تعیّنشان اصلا چیزی غیر از او نیستند ولی خداوند ازلا و ابدا بر لا تعیّنی و نامتناهی بودن خود باقی است.

بنابر این در نظر ایشان هر موجود دیگری که فرض شود باید به عنوان حصه‌ای یا مرتبه‌ای یا جزئی یا صورتی و تعیّنی از وجود او (مانند معنای حرفی نسبت به معنای اسمی، وجود ربطی) باشد. لذا هیچ چیزی غیر از خدا وجود ندارد و گرنه لازم می‌آید که وجود خداوند محدود به عدم آن شیء گردد و مرکب از وجود و عدم باشد.

بنابراین غیریت‌ها تنها ماهیات و حدود وجودند و تنها از این حیث واقعیت و حقیقتند که ماهیت و حد وجودند نه اینکه وجودی غیر از وجود نامتناهی خداوند باشند.

واجب‌الوجود همه چیزهاست؛ هیچ چیز از او بیرون نیست.[۸]

منزه آنکه اشیا را ظاهر کرد، و خود عین آن‌ها است.[۹]

همانا خداوندِ منزه، همان خلق دارای همانند است![۱۰]

حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است.[۱۱]

تحقیقا آن [ذات الهی] همان است که به صورت خر و حیوان ظاهر شده است.[۱۲]

غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا يخلو منه شيء ولا يشذّ منه مثقال عشر عشر أعشار ذرة...[۱۳]

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد.

معنای «علت بودن» و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خودِ او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.[۱۴]

حق و خدا همان چیزی است که دیده می‌شود. و خلق، وهم و خیال می‌باشد.[۱۵]

ذات ما عین ذات اوست، هیچ مغایرتی بین آن دو وجود ندارد جز اینکه ما به این صورت در آمده‌ایم و او بدون صورت است.[۱۶]

عارف کسی است که حق را در هر چیزی ببیند؛ بلکه عارف حق

را عین هر چیزی می‌بینند.[۱۷]

عارف کامل کسی است که هر معبودی را ـ در هر صورتی ـ جلوه حق ببیند و بداند که حق است که در آن صورت خاص پرستیده می‌شود. به همین جهت است که تمام عابدان، معبود خود را «اله» نامیده‌اند، با این‌که نام خاص آن معبود، گاه سنگ است و گاه درخت، گاه حیوان است و گاه انسان، و گاه ستاره است و یا فرشته.[۱۸]

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس است، بدانستی که البته دین حق در بت‌پرستی است... بت را هم حق کرده و آفریده است، و هم حق گفته است که بت پرست باشند... و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است... و چون او به صورت بت، متجلّی و ظاهر گشته است، خوب و نکو بوده است... چون فی‌الحقیقه غیر حق، موجود نیست و هر چه هست حق است.[۱۹]

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستی است[۲۰]

معبود در هر صورت و شکلی که باشد ـ چه صورت محسوس مانند بت‌ها، چه صورت خیالی مانند جن، و چه صورت عقلی مانند ملائکه ـ همان حق است.[۲۱]

بیرون ز شما نیست،شمایید شمایید
آنان که طلب‌کار خدایید خدایید
جبریل امینید و رسولان سمایید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
در عین بقایید و منزه ز فنایید
ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش[۲۲]

تمایز بین خداوند و خلق، تمایز تقابلی و دوگانگی نیست، بلکه مانند چیزی است که یکی درون دیگری قرار گرفته، و یکی از حیث اطلاق و بی‌قید و بند بودن شامل دیگری بوده بر آن احاطه داشته باشد.[۲۳]

حدیث ما سوی الله را رها کن
به عقل خویش این را زآن جدا کن
من و ما و تو و او هست یك چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمییز[۲۴]

حیث إنه تعالی وجود صمدی، فهو الواحد الجمیع.[۲۵]

از آنجا که خداوند وجود صمدی است، پس او همان یگانه‌ای است که همه اشیا می‌باشد.

وحدت وجود، مطلبی است عالی و راقی. کسی قدرت ادراك آن را ندارد... . من نگفتم «این سگ خداست». من گفتم «غیر از خدا چیزی نیست» [کاملا دقت شود!]... وجود بالاصالة و حقیقة الوجود در جمیع عوالم... اوست تبارك و تعالی، و بقیه موجودات، هستی ندارند و هست‌نما هستند.[۲۶]

معیّت حق سبحانه با بنده، نه چون معیّت جسم است با جسم، بلکه چون معیّت آب است با یخ و خشت با خاك. چون تحقیق وجود یخ و خشت کنی، غیر از آب و خاك هیچ نخواهی یافت، و خواهی دانست که آنچه تو او را یخ و خشت می‌خوانی توهمی و اعتباری بیش نیست، و توهم و اعتبار، عدمِ محض [است]. این جا بشناس که حقیقت تو چیست.[۲۷]

تعیّن بر دو وجه متصور است: یا بر سبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می‌کنند، و امرِ امتیاز از این دو وجه بدر نیست... . تعیّن واجب تعالی از قبیل قسم دوم است؛ زیرا که در مقابل او چیزی نیست، و او در مقابل چیزی نیست تا تمیّز تقابلی داشته باشد... . خلاصه مطلب این که ... تعیّن و تمیّز متمیّز محیط و شامل به مادونش، چون تمیّز کل از آن حیث است که کل است... و نسبت حقیقة الحقایق با ماسوای مفروض چنین است.[۲۸]

صمد فقط تویی که جز تو پری نیست، و تو همه‌ای که صمدی.[۲۹]

روایاتی هم که در زمینه متناهی نبودن خداوند وارد شده است در مقام سلب حد و تناهی و مقدار و اجزا از خداوند می‌باشد، نه اینکه او را به عنوان موجودی نامتناهی اثبات کند که نتیجه آن این باشد که دیگر نمی‌تواند وجودی را که با صرف نظر از تعینات آن غیر از وجود خودش باشد خلق فرماید.

ملا صدرا می‌گوید:

آنچه که به خودی خود نه وجود باشد و نه موجود، هرگز ممکن نیست که به تأثیر و افاضه غیر موجود شود، بلکه موجود تنها خود وجود و اطوار و شؤون و صورت‌های گوناگون آن است...[۳۰]

«تعلیقات کشف المراد» می‌نویسد:

وجود، هرگز نه قابل جعل است، و نه قابل عدم، چرا که محال است چیزی از حقیقت خود جدا شده و به غیر خود تبدیل گردد.[۳۱]

وجود از حیث ذات خودش همان حق سبحانه است.[۳۲]

«ممد الهمم» می‌نویسد:

چون به دقت بنگری آن‌چه در دار وجود است وجوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.[۳۳]

رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» می‌نویسد:

وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است، و وجود اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند.[۳۴]

اسفار می‌نویسد:

«موجود و وجود»، منحصر در حقیقتی است که واحد شخصی است و شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و در خارج، فردِ دومی برای آن در کار نیست، و در سرای هستی غیر از او احدی وجود ندارد، و تمام چیزهایی که در عالم وجود به نظر می‌آید که غیر واجب معبود باشد تنها و تنها از ظهورات ذات و تجلّیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات او می‌باشد. بنابر این هر چیزی که ما ادراک می‌کنیم همان وجود حق است که در اعیان ممکنات می‌باشد... پس «عالم»، خیال است و وجود واقعی ندارد. و این بیان آن چیزی است که عارفان حقیقی و اولیای محقق به آن معتقدند. [35]

در پاورقی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نیز آمده است:

حقیقت آن‌ها (مخلوقات) عین ظهور و تجلی ذات حق است... از نظر اهل عرفان و همچنین فیلسوفانی که حکمت متعالیه را شناخته‌اند... دلالت مخلوقات بالاتر از این است، طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش ذات خداوندند، نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوندند... حاجی سبزواری در منظومه معروف خود می‌گوید: با همه پنهانیش هست در اعیان عیان؛ با همه بی‌رنگیش در همه ز او رنگ و بوست. معلول عین تجلی و ظهور

در نظر فلسفه و عرفان وجود، حقیقتی نامتناهی و ازلی و ابدی است که هرگز قابل جعل و یا عدم نیست، لذا خلقت و آفرینش به معنای جعل و ایجاد حقیقت هستی اشیا ذاتا محال است؛ بلکه معنای خلقت، تعین ذات و هستی خداوند به صورت اشیا و مخلوقات است که در این صورت گاهی می گویند خداوند اصلا وجودی غیر از همین تعینات و صورت‌ها ندارد، و دیگرگاه می‌گویند اشیا تعینات خداوندند، و از حیث وجود با صرف نظر از تعینشان اصلا چیزی غیر از او نیستند ولی خداوند ازلا و ابدا بر لا تعینیت و عدم تناهی خود باقی است.

علت است... آنچه وجود دارد تنها ذات لایزال الهی است با افعالش که تجلیات و ظهورات و شؤونات او می‌باشند. [36]

کتاب «علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة» می‌نویسد:

همانا موجود نامتناهی همه وجود را پر کرده و فرا گرفته است.... پس چه جایی برای فرض وجود غیر او باقی می‌ماند؟! [37]

«آموزش فلسفه» می‌نویسد:

وجود عینی معلول، استقلالی از وجود علت هستی‌بخش به او ندارد و چنان نیست که هر کدام وجود مستقلی داشته باشند. [38]

بلکه رساله «نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور» بر اساس عقیده وحدت وجود، شیطان را به شکر رازقش اندر سجود و همه حسن و همه عشق و همه شور و همه وجد و همه مجد و همه نور و همه علم و همه شوق و همه نطق و همه ذکر و همه ذوق

می‌داند و می‌نویسد:

غذای جمله را این نور دانی
چو یك نور است در عالی و دانی
همه مرزوق رزق رحمت اوست
بر این خوان کرم از دشمن و دوست
به اذن حق غذا گیرند با هم
ازین سفره چه شیطان و چه آدم
به شکر رازقش اندر سجود است
چو رزق هر یکی نور وجود است
همه وجد و همه مجد و همه نور
همه حسن و همه عشق و همه شور
همه نطق و همه ذکر و همه ذوق
همه حی و همه علم و همه شوق [39]

به همین جهت است که برخی از اهل عرفان می‌گیویند خداوند حتی به صورت شیطان هم ظاهر می‌شود و انسان‌ها را گمراه می‌کند! چنان که می‌گویند:

هر یك از ممکنات، مظهر یك اسم از اسمای حقند. هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که شیطان هم مظهر اسم «یا مضلّ» است. [40]

و پرستش گوساله را هم پرستش خدا می‌دانند! و پیامبر الهی را متّهم به بی‌ظرفیتی و جهالت در امر توحید می‌کنند و می‌گویند:

وکان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأنّ الله قد قضی ألا یعبد إلا إیّاه: وما حکم الله بشیء إلا وقع. فکان عتب موسی أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره وعدم اتساعه، فان العارف من یری الحقّ فی کلّ شیء، بل یراه عین کلّ شیء.

و در ترجمه و شرح عبارت فوق عذر بدتر از گناه می‌آورند و می‌گویند:

موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه این که می‌دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می‌کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آن چه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت‌ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد».

بنابر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می‌نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می‌بیند بلکه او را عین هر چیز می‌بیند (غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات

www.ebnearabi.com

و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سـرّند. هر چند به حسـب نبوّت تشـریع مقرّ است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشـت. چنان‌که انبیا عبادت اصنام را انکار می‌فرمودند).[41]

شمس تبریزی می‌گوید:

دعوت انبیا همین است که ای بیگانه به صورت، تو جزء منی، از من چرا بی‌خبری؟ بیا ای جزء، از کل بی‌خبر مباش![42]

تمـام موجودات را حضـرت حق دارا بـود، در آن زمان که خبر از آسـمان نبود آسمان را دارا بود... تمام اشـیا در مقام ذات مندرج بوده‌اند... تمام ذرات از آنجا تابش کرده است. عطا کننده قبل از عطا دارد ولی هنوز آن را به نمایش درنیاورده است.[43]

نظریه مکتب تفکیک

مکتب تفکیـک می‌گوید وجود خداوند نامتناهی اسـت و وجود سایر اشـیا نسبت به خداوند وجود حرفی و ربطی است، یعنی اینکه موجـودات وجودی خارج از ذات خدا ندارند و مرتبه‌ای از وجود اویند. غیریت اشـیا با خدا تنها همین است که آنها اشباح و شکلها و تعیّنات خود همان وجود واحد نامتناهی یعنـی خداوندند چه اینکه جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست. و تفاوت ما با فلاسفه و عرفا در این است کـه آن‌ها غیر خدا را اصلا قبـول ندارند و همه را اوهام و خیـالات می‌دانند ولی مـا واقعا غیر خدا را قبول داریم و آن‌هـا را ماهیات و حدود و اشـباح و اظلهای می‌دانیم که مالك نور وجود شده‌اند به گونه‌ای که از نظر تعیّن و هاذیتشـان غیر خداوندند ولی از حیث وجود با صرف‌نظر از تعیّن و شکلشان جز خدا چیزی نیستند.[44]

مکتـب تفکیـک می‌افزاید جـز وجـود خداوند هیچ وجودی در کار نیسـت، و معنای خلقـت و آفرینش این نیسـت که خداوند وجودی را جعل کند چه اینکه این کار ذاتا محال و مسـتلزم ترکیب خداوند از وجدان و فقدان می‌گردد، بلکه معنای خلقت این اسـت کـه خداوند از وجود خودش به ماهیات و اشـباح اشـیا می‌دهد، و اشـیایی که مالك نور (وجود) خداوند شده، و تعیّن خداوندنـد تنها از حیث تعیّن خود غیر اوینـد، ولی از حیث وجود با صرف‌نظر از تعیّنشان غیر او نیستند:

جعل وجود غلط اسـت زیرا اگر این مجعول عین خدا باشـد که قول عرفا می‌شود... و اگر غیر خداست خدا فاقد این مجعول می‌شود پس محدود به عدم می‌گردد که لازمه‌اش ترکیب در خداست و این شـرك است. اما جعل ماهیت بدتر از این است و سومی هم اشکال دارد.[45]

انه لو کان کنه الشـیء هو الشـیئیة والکـون بالغیر لکان حیث ذاتها حیث المجعولیة... بلا جعل ولا فعل ولا تأثیر و... لا مجعـولیة وجـود ولا ماهیة ولا غـیر ذلك مما توهموه.[46]

همانا اگر حقیقت یک چیز شیئیت به غیر باشد [مانند موجی که شـیئیت آن بسته به آب اسـت] ذاتش مجعولیت است... بدون این که خلق و فعل و تأثیر... در کار باشـد، یا وجود یا ماهیت یا سـایر چیزهایی که توهم کرده‌اند خلق شده باشد.

ایـن عبارت را خـوب ضبط کنید که بر حسـب معارف کتاب و سـنت، خلقت به جعل وجود و جعـل ماهیت و جعل اتصاف ماهیت به وجود نیسـت اصلا ماهیت قابل انجعال نمی‌باشـد، وجودی هم نیست[47] تا وجودی جدا از حق باشد.[48]

جعل وجود مسـتلزم سه عیب عمده است زیرا باعث می‌شود که خـدا مرکب از وجدان خود و فقدان غیر گردد و محتاج شـود، و نیز برای خدا شـریك در وجود پیدا شود و توالد خدا و بطلان صمدیت نتیجه گردد.[49]

خداونـد از نور خـودش (وجود و علم و قـدرت و حیات و دیگر کمالاتش) به ماهیت خاتم الانبیا تملیك می‌کند.[50]

این نور (خاتم الانبیا) از نظر اصل نوریت خداست و از نظر «این بودن» خاتم الانبیاست.[51]

بر همگان روشن است که اختلاف اساسی مکتب وحی و برهان با فلسفه و عرفان، و در صدر ایشان با خود صدر الفلاسفه، در این اسـت که مکتب وحی و برهان می‌گوید همه ما سـوی الله مخلوق خداوندند و او آن‌ها را «لا من شـیء» یعنی بدون سـابقه وجودی آن‌ها آفریده اسـت. امّا فلسفه و عرفان منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش اسـت، و اشیا را در مقابل خداوند موجود نمی‌داند، بلکه آن‌هـا را مانند معنـای حرفی، قائم به خـدا، و در حقیقت جزء خدا می‌داند نه مخلوق او.

ما نیسـت صرفیم و با «نیست» فقط در لفظ فرق داریم... غنای ما به غیر است. کمال و جمال و جلال ما به غیر است. و این به غیر بودن را ان شاء الله الرحمان توضیح خواهم داد.[52]

ولا نهایة لکمالاته کما أنه لا نهایة لذاته عز وجل.[53]

حقیقت این اسـت که لا و إلا در وجود و تمامی کمالات تسری دارد همچنانکه: «لا إله إلا الله»، «لا وجود إلا وجود الله»، «لا نور إلا نور الله»، «لا قدرة إلا قدرة الله».[54]

واقع مطلب این اسـت که در عالم به هیچوجه شرك نمی‌باشد... غیـر وجود و نـور و علم و قدرت خدا، وجود و نـور و علم و قدرت دیگری نیست.[55]

ان جاعلیة الحق تعالی وفاعلیته للکائنات المکشوفات المعلومات لیسـت بفعل منه تعالی لان حیث ذات الکائنات هو الکون والتحقّق بـه بلا جعل... وهذه هو الجاعلیة الذاتیة بلا فعل منه تعالی... یکون حیث ذات المجعولات بهذا الغیر مجعولة بالذات... بلا جعل ولا فعل ولا تأثیر ولا غیرها.[56]

همانا جاعلیت و فاعلیت حق تعالی نسبت به کائناتِ ظاهر شده،

فعل خدای تعالی نیست، زیرا کائنات از جهت ذات، چنینند که بدون این که جعل و آفرینشی در کار باشد موجود و محقّق به خدایند. و همین است جاعلیت ذاتی بدون فعل خداوند... ذات مجعولاتی که به این غیر موجودند مجعولیت ذاتی می‌باشد بدون این که جعل و فعل و تأثیر و مانند این‌ها در کار باشد.

لیس شیء غیره تعالی وغیر وجوده وإلا یلزم التحدید.[۵۷]

غیر خدا و وجود او، هیچ چیزی نیست وگرنه محدودیت خدا لازم می‌آید.

الوجود غیر مجعول ولا جاعل وهو منحصر فی الله تعالی. فهو الازل والابد وما سواه ماهیات.[۵۸]

مکتب تفکیک می‌گوید وجود خداوند نامتناهی است و وجود سایر اشیا نسبت به خداوند وجود حرفی و ربطی است، یعنی اینکه موجودات وجودی خارج از ذات خدا ندارند و مرتبه‌ای از وجود اویند. غیریت اشیا با خدا تنها همین است که آنها اشباح و شکلها و تعینات خود همان وجود واحد نامتناهی یعنی خداوندند چه اینکه جز وجود خداوند هیچ وجودی در کار نیست.

وجود نه آفریده شده است و نه آفریدگار، و منحصر در خدا می‌باشد. پس او ازل و ابد است، و ماسوای او ماهیات [صورت‌های وجود] می‌باشند.

الشیئیة فی الخالق جل شأنه هی الشیئیة الحقیقیة، وفی غیره هی الشیئیة بالغیر ولا شیئیة له.[۵۹]

همانا شیئیت در خالق جل شأنه شیئیت حقیقی است، و در غیر او شیئیت به غیر است، و شیئیتی برای مخلوق در کار نیست.

فنور الله مطلق غیر متعیّن أبدا فی عین کون هذه المخلوقات أسمائه وتعیّناته وصفاته.[۶۰]

نور خدا همیشه مطلق غیر متعیّن است، در عین این که این مخلوقات اسما و تعیّنات و صفات اویند.

کلما توجهت إلی هذا النور بوجه الهذیة لا مناص لك من القول بأنه نور محمد [صلی الله علیه وآله وسلم] ومخلوق... ولو نظرت إلی أصل نوریته وغمضت العین عن هذیته، فقد صرفت النظر عن الخلق بالکلیة وتوجهت إلی الله تعالی.[۶۱]

هر گاه به این نور و وجود [صادر اول] از نظر شکل و صورت و این بودن آن نگاه کنی، ناچار باید آن را نور محمد [صلی الله علیه وآله وسلم]و مخلوق بدانی و حق نداری بگویی که آن خداست... و اگر به اصل نوریت و وجود آن نظر کنی و از تعیّن و شکل آن چشم بپوشی، به طور کلی از خلق صرف‌نظر کرده و به خدا توجه نموده‌ای.

فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن التعیّنات والمضایق... فإذا هو [محمد صلی الله علیه وآله وسلم] الله تعالی.[۶۲]

در واقع و نفس الامر، با قطع نظر از شکل‌ها و محدودیت‌ها... او [محمد صلی الله علیه وآله وسلم]، خدای تعالی است.

لا وجود إلا وجود الله.[۶۳]

هیچ وجودی نیست مگر وجود خدا.

اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا، علم و قدرت و وجود دیگری باشد لازم می‌آید که خدا علم و قدرت و وجود خودش را واجد، و علم و قدرت و وجود دیگران را فاقد باشد؛ پس در خدا ترکیب پیش می‌آید... بنابر این غیر وجود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست.[۶۴]

شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است.[۶۵]

حتی شمر هم دارای نور ولایت است.[۶۶]

ان المعقولات حیث ذاتها الکون والشیئیة بالعقل ولیس لها حیث ذات ونفسیة بنفسها... فیکون العقل هو المحقق المکون بالذات بلا فعل فی وجه من الوجوه... فیکون هذا آیة کبری علی قدس الحق جلت عظمته عن الفعل والتأثیر والجعل وغیرها.[۶۷]

معقولات، وجود و بودن و شیئیتشان به عقل است، و برای آن‌ها با قطع نظر از وجود عقل، وجودی نیست... بنابر این عقل، بدون هیچ فاعلیتی، تحقّق دهنده آن‌هاست... و همین [رابطه عقل و معقولات] نشان است بر قدس حق جلت عظمته در این جهت که [نسبت به موجودات] هیچ‌گونه فعل و تأثیر و جعل و غیر آن ندارد.

ان هذا الکون المتطور بالکائنات... حیث ذاته الشیئیة والکون بالحق تعالی شانه. ولیس له کینونة وشیئیة بنفسه فی وجه من الوجوه فلیست العوالم الغیر المتناهیة منعزلة عن الحق وبعیدة عنه بالمسافة.[۶۸]

ذات این وجود که به صورت کائنات در آمده است... وجود و بودن و شیئیتش به حق تعالی شأنه است. و برای خود این وجود، با قطع نظر از وجود خدا، به هیچ‌وجه موجودیت و شیئیتی نیست. پس عوالم نامتناهی از خدا جدا نیستند و از او بعد و مسافتی ندارند.

إن ماهیة الصادر الاول... تجد بإذن الله وجود الله وعلمه وقدرته وسایر کمالاته بمقدار خاص یشاء الله... فیکون الصادر الاول حقیقة موجودة مالکة بالمالکیة الواقعیة الحقیقیة فیکون ولیا محیطا علی کل المخلوقات وعلما بکلها... وهذا سر الولایة. فهذه الحقیقة الموجودة تجد علم الله وسایر کمالاته لا علما آخر ـ کما علیه أساس جعل الوجود خلافا لاساس الشرایع وتصریحات الکتاب والسنة صدرا وذیلا ـ إذ لیس شیء غیره تعالی وغیر وجوده وإلا یلزم التحدید... ثم بعد خلقة الصادر الاول یخلق الله تعالی الصادر الثانی من الصادر الاول أی تجد ماهیة الصادر الثانی هذا العلم والوجود والقدرة التی وجدها ماهیة الصادر الاول لا علما ووجودا وقدرة أخری کی یلزم جعل وانجعال کما یقوله الفلاسفة بل عین هذا الوجود الذی وجدها ماهیة الصادر الاول تجدها ماهیة الصادر الثانی.[۶۹]

ماهیت صادر اول... به اجازه خدا ، وجود و علم و قدرت و کمالات دیگـر خدا را، به اندازه خاصی که خدا می‌خواهد دارا می‌شـود. بنابر این صادر اول حقیقتا موجود و مالک واقعی وجود خدا می‌گردد؛ و در بر دارنده همه مخلوقات، و علم به همه آن‌ها است... و همین است معنای ولایت داشـتن ایشـان [!]. سپس این حقیقتِ موجود، علم و بقیه کمالات خدا را واجد می‌شود نه علمی دیگر را، زیرا غیر از خدا و وجود او چیز دیگری در کار نیسـت وگرنه محدود بودن وجود خدا لازم آید! و آن‌چه ما گفتیم مخالف با نظریه آفرینش وجود است که البته کتاب و سنت هم از اول تا آخر به صراحت با عقیده آفرینش و خلقت وجود مخالف اسـت [!!]... بعد از خلقت صادر اول، خدا صادر دوم را از صادر اول خلق می‌کند به همین معنا که ماهیت صادر دوم هم همان علم و وجود و قدرتی را دارا می‌شود که ماهیت صادر اول دارا شده است، نه این‌که علم و وجود و قدرت دیگری را دارا شود و خلقت و آفرینش لازم آید و مطابق با نظریه فاسـفه گردد [!!]، بلکه ماهیت صـادر دوم عین همین وجودی را دارا می‌شـود که ماهیت صادر اول آن را دارا شده است

بر همگان روشن است که اختلاف اساسی مکتب وحی و برهان با فلسـفه و عرفان، و در صدر ایشان با خود صدر الفلاسفه، در این اسـت که مکتب وحی و برهان می‌گوید همه ما سـوی الله مخلوق خداوندند و او آن‌ها را «لا من شـیء» یعنی بدون سـابقه وجودی آن‌ها آفریده اسـت. امّا فلسفه و عرفان منکر معنای حقیقی خلقت و آفرینش است، و اشیا را در مقابل خداوند موجود نمی‌داند، بلکه آن‌ها را مانند معنای حرفی، قائم به خدا، و در حقیقت جزء خدا می‌داند نه مخلوق او. تفکیکیان در این جهت نیز تابع ایشانند و می‌گویند:

کنه اشـیاء، نور و نار بالغیر اسـت... یك حرف ملا صدرا زده... می‌گویـد: ممکنات، وجود امکانی، وجود رابطه اسـت؛ اصلا معنای حرفی محض است؛ معنای حرفی استقلال به هیچ‌وجه ندارد. حرف هو القائم بالغیر.[۷۰] این‌جا درسـت فهمیده ملا صدرا. می‌گوید: وجود امکانی مثل معنای حرفی اسـت؛ کنهش بالغیر است. اینجا درست فهمیده.[۷۱]

حقیقـت مختص ذات خداوند اسـت. ذات مختص حضرت ربّ العـزه می‌باشـد. پس تو ذات، خـدا هم ذات؟ تـو حقیقت، خدا هم حقیقت؟ نه نه نه. غلط محض اسـت؛ کفر محض اسـت. اگر چنین باشد پس تو هم مقابل خدایی. تو یکی خدا هم یکی![۷۲]چیزیم، ولی وجود نیسـتیم. تعبیر دیگر آن که هم چنان‌که پیدایش ظل بسته به وجود شـمس است، پیدایش من و تو نیز بسـته به شمس حقیقت است که عبارت از شعور باشد...[۷۳]

کائنات اعم از پیغمبر یا غیره ظلالند.... قائم بالذات نیستند. قائم به غیرند... رتبه بشـر، رتبه حیات و وجود نیسـت. بنابر این چنانچه قائل به این مطلب باشیم شرک محض است...[۷۴]

ومعنی کونها بالغیر فی عالم التشبیه کظلّ الشیء...[۷۵]

در عالم تشبیه، معنای موجود بودن بالغیر مانند وجود سایه شیء، نسبت به آن شیء است.

در حقیقت وجود نخواهد شد که چیز دیگری موجود باشد. در نور شـمس وجود، وجود دیگری موجود نمی‌شود و الا اجتماع نقیضین می‌شـود. نه وجود می‌شـود گفت، نه عدم؛ حقیقة الوجود نیسـت. معدوم صرف هم نیست. در نور وجود چیزی موجود نمی‌شود. چون صمدی اسـت. پس در چیست؟ در ظلال اسـت. و بیان ظلال آن است که اگر تو در آفتاب بایستی آیا ظل و سایه تو چیست؟ حقیقت او چیست؟ دارای چه چیز است؟ ظل به تو است، والا ما شمّت رائحة الوجود. هذا شـیء بالنور. هذا شیء بالوجود. از خود هیچ ندارد. فاقد هر شیء است.[۷۶]

إنیـة النفس قائمة بقیمها وکینونتهـا بکینونته فهذه معرفة الرب بطریق الایات.[۷۷]

انیّت نفس قائم به خدا، و بودن آن به بودن اوسـت. و این است معرفت خدا از طریق آیات.

ان الکائنـات الخاصة حین الکون والتحقّق لا واقعیة صرفة... إنه کـون وتحقّـق به تعالی. لیس بینـه و بین ربه فصـل... وهذا عین المجعولیه الذاتیه بلا جعل.[۷۸]

همانـا موجودات تعیّن یافته، در حال وجود و تحقّق، به‌طور کلی بدون واقعیت می‌باشـند... بودن و تحقّقشان به وجود خداوند است، و بین آن‌ها و پروردگارشـان هیچ فاصله و جدایی نیست... و همین است مجعولیت ذاتی بدون اینکه جعل در کار باشد.

نظریه مکتب وحی و عموم علما و فقها و متکلمین

اشـیا از هر جهت و از هر لحاظ ـ چه از لحاظ کیفیات و شـکل ها و حدود و صفات و چه از لحاظ اصل وجود و علم و عقل آن‌ها ـ مخلوق خداوند متعال می‌باشند که او تبارك و تعالی همه آن‌ها را به کنه وجودشان بدون سـابقه وجود آن‌ها (لا من شیء) آفریده است نه اینکه حصه‌ای یا مرتبه‌ای یا جزئی یا قبسـی از وجود خودش را به آن‌ها داده و تملیک نموده باشـد، یا خودش را به صورت و تعیّن و شـکل آن‌ها نمایانده باشد به گونه‌ای که از حیث و لحاظ لاتعیّنی خدا باشند و از لحاظ تعیّن غیر خدا.

شـگفت این که تفکیک اصلا به مذهب فلاسـفه توجه ندارد و بـدون جهت خود را با آن‌ها مخالف می‌پندارد چرا که فلاسـفه نیز جعل وجود به معنای حقیقی خلق لا من شیء را منکرند و در مکتب تفکیک نیز عینا همین معنا انکار می‌شـود. کما این‌که فلاسفه جعل وجـود به این معنا را قبول دارند که می‌گویند: آن‌چه متن واقعیت را تشـکیل می‌دهد حقیقت وجود نامتناهی است، و هیچ وجود دیگری غیر از آن در کار نیسـت مگر ماهیاتـی که آن‌ها هم به نفس خود، هیچ موجودیت حقیقی ورای وجود ندارند، و مکتب تفکیک هم عینا همیـن را می‌گویـد. آن چه مورد نفی و اثبـات دو گروه قرار گرفته اسـت از نظر معنا تفاوتی ندارد، و بر فرض هم که تفاوت‌های ادعا شـده بین دو گـروه پذیرفته شـود، باز هم باید دانسـت که عقیده هیچ‌کدام از ایشـان، موافق با عقاید مکتب وحی و برهان نیست، و حـد اکثر تفاوت آن دو در حد اختلاف بی‌اسـاس جهله متصوفه، با عرفای شامخینشان خواهد بود.

**امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
اگر چیزی در بقا با خداوند می‌بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است، پس چگونه ممکن است خداوند آفریننده چیزی باشد که ازلا با او موجود بوده است؟!**

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:
آنچه را اراده فرماید، تنها می‌گوید: «باش»، پس می‌باشد. نه به صدایی که شنیده شود، و نه به ندایی که به گوش رسد. کلام او سبحانه، فعل اوست که پیش از آن موجود نبوده است و او آن را انشا می‌فرماید و ایجاد می‌کند، و اگر قدیم بود معبود دومی بود.[۷۹]
امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:
همانا خداوند پیوسته عالم و قدیم بوده است. اشیا را از چیزی نیافریده است و هر کس معتقد باشد که خداوند اشیا را از چیزی آفریده است تحقیقا کافر شده است. زیرا اگر آن چیزی که اشیا از آن آفریده شده‌اند قدیم بوده، در ازلیت و هویت با خداوند وجود داشته است، پس آن چیز ازلی خواهد بود. خداوند تعالی اشیا را از چیزی نیافریده است.[۸۰]
امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
اگر چیزی در بقا با خداوند می‌بود دیگر ممکن نبود که خداوند خالق آن چیز باشد، چه اینکه در این صورت آن چیز پیوسته با خداوند بوده است، پس چگونه ممکن است خداوند آفریننده چیزی باشد که ازلا با او موجود بوده است؟![۸۱]
هر سازنده‌ای اشیا را از چیزی دیگر می‌سازد، ولی خداوند آفریدگار ناشناخته والامقام بدون اینکه اشیا را از چیزی بسازد آن‌ها را ایجاد و خلق فرموده است.[۸۲]
و به ابن قره نصرانی فرمودند:
درباره «عیسی» چه عقیده داری؟! گفت: مولای من، او را از خدا می‌دانم، حضرت فرمودند: منظورت از کلمه «از «چیست؟ چه اینکه «از» چهار معنی دارد که پنجمی برای آن‌ها نیست.
آیا منظورت از کلمه «از «مانند معنای «جزء از کل» است، که در نتیجه خداوند دارای «اجزا» باشد؟ یا مانند «سرکه از شراب» است، که لازم آید خداوند دارای «تغیر» و «دگرگونی» باشد؟ یا مانند «فرزند از پدر» است، که از راه مناکحت باشد ؛ یا مانند «صنعت» و «فعل» از صانع و فاعل را می‌گویی که بر روش «خالق و مخلوق» باشد؟ یا وجه پنجمی داری که برای ما بگویی؟! پس او در جواب فرو ماند.[۸۳]
مرحوم خواجه طوسی «قدس سره» در «تجرید الاعتقاد» می‌فرماید:

هیچ موجود ازلی‌ای جز خداوند تعالی وجود ندارد.

و علامه حلی «قدس سره» در شرح آن می‌فرماید:

گـروه فراوانی با این امـر مخالفت کرده‌انـد، و مخالفت کردن اهل فلسفه روشن و آشـکار است، زیرا ایشان اعتقاد دارند که همه چیز ازلی و قدیم اسـت... همه این مذاهب باطل است، زیرا تمامی ماسوای خداوند ممکنند، و هر ممکنی حادث می‌باشد.[۸۴]

سنخیت و عدم سنخیت در فلسفه و عرفان و تفکیک

فلاسـفه و عرفا، وجود مخلوقات را مزاحم وجود خدا دانسته، لذا تباین خالق و مخلوق را صفتی دانسـته‌اند. یعنی اشیا را صفات خدا شـمرده، و خداوند را وجودی دانسته‌اند که اشیا صورت‌های مختلف او می‌باشند. چنان‌که می‌گویند:

إن البینونـة بینهما کبینونـة الصفة للموصـوف... أن الوجودات المجعولة بالنسبة إلی الجاعل الحق تعلقیة، کوجود الصفة للموصوف وکالعرض للموضوع.[۸۵]

همانـا تفاوت بین آن دو مانند تفاوت صفت با موصوف اسـت... همانا وجودهای جعل شـده، نسـبت به خدا تعلّقی می‌باشـد، مانند تعلقی بودن وجود صفت برای موصوف، و عرض برای جوهر.

ان البینونة بینونة صفة لا بینونة عزلة والبینونة الصفتیة أتم انحاء البینونة. اسفار، ۲ / ۱۲۲، پاورقی.

همانا تفاوت، تفاوت صفت اسـت نه تفاوتی که جدایی باشـد، و تفاوت صفتی کامل‌ترین انواع تفاوت است.

الصفـات ووجودها عیـن وجود الموصـوف. اسـفار، ۴ / ۳۷۴، پاورقی.

صفات و وجود آن ها عین وجود موصوف می باشد.

روشـن اسـت که آن‌چه ایشـان در مـورد تبایـن مخلوقات و مجعولات، با خالق و جاعلشـان گفته‌انـد، تباین صفت با موصوف است، نه تباین صفتیه که در برخی روایات آمده است. معنای تباین صفتیه در مکتب وحی این اسـت که صفت مخلوقات این است که زمـان و مکان و اجزا و قابلیت زیـادت و نقصان دارند، ولی خداوند فراتر از داشـتن این وصف اسـت، و بر خلاف اشـیا و صفات آن‌ها می‌باشـد. امّا معنای تباین صفتیه در فلسفه و عرفان و تفکیک، این اسـت که وجود مخلوقات با خدا یکی است، و تفاوت و تباین آن‌ها مانند تفاوت صفات یک شـیء بـا ذات آن، و مانند تفاوت جواهر با اعراض آن‌ها اسـت؛ چرا که در واقع صفـت و موصوف، و جوهر و عرض یک چیزند نه دو چیز. لذا در نظر ایشـان خالق و مخلوق هم در واقع یک چیزند نه دو چیز، مانند مایع بودن و شفافیت که صفت آب است و جدای از آن نیست.

و بـه همین جهت اسـت که تفکیکیان نیز مسـأله توهم تزاحم وجود نامتناهی خداوند با سـایر اشـیا را که پایـه اعتقاد به وحدت وجود اسـت، از همان راه فلاسـفه حل کرده‌انـد. میرزای اصفهانی هم مباینت صفتیه را به همان معنای باطل فلسـفی تفسیر می‌کند و می‌گوید:

انه تعالی غیره مباین معه بینونة صفة متقوّمة بموصوفه لا بینونة عزلة.[۸۶]

همانـا خدا، غیـر خلق خود و مباین با آنها اسـت، مانند مباینت صفتی که به موصوف خود متقوّم است، نه این که منعزل و بر کنار از آن باشد.

هذه الحقایق (الوجود والحیاة والعلم والقدرة) غیر منعزلة عن رب العزة بل البینونة بینونة الصفتیة.[۸۷]

ایـن حقایق (وجود و حیات و علم و قـدرت)، خارج از رب العزه نیسـت، بلکه تباین و تفاوت آن حقایق با خدا تباین و تفاوت صفتی است.

در این‌جـا بینونـت صفتی بود و وجود منحـاز مجعولی در میان نبود.[۸۸]

فهـو جل شـأنه مباین مـع نور العلـم والحیاة ومع نـور الوجود والعلـم والحیاة والقدرة بالمبائنة الصفتیة... ولا شـیئیة بالنسـبة الی الموصوف.[۸۹]

پـس تباین او جل شـأنه با نور علم و حیـات و وجود و قدرت، تباین صفتی اسـت... و برای صفات در مقابل موصوف [خدا]، اصلاً شیئیتی نیسـت.

وحکم التمییز بینه وبین الخلق هی البینونة الصفتیه.[۹۰]

حکم تمییز بین او و خلق، فقط تباین صفتی است.

إن الأفعال والأوصاف والنعوت إذا نسبت إلیه تعالی، لا بد تکون علی سبیل الاشتراك اللفظی بالتباین الصفتی.[۹۱]

همانـا افعـال و اوصاف وقتی کـه به خدای تعالی نسـبت داده می‌شود ناچار به نحو اشتراک لفظی به تباین صفتی می‌باشد.

... بالمبائنة الصفتیة... ولا شیئیة بالنسبة الی الموصوف کی یکون ثالثاً بین الوجود والعدم حتی یلزم ارتفاع النقیضین.[۹۲]

[تباین خالق و مخلوق] تباین صفتی اسـت... در مقابل موصوف [خدا] اصلا شـیئیتی در کار نیسـت که چیز سومی بین وجود [خدا] و عدم [که همان اشـیا و صفت های وجود است] پیدا شود و ارتفاع نقیضین لازم آید.

فلاسـفه و عرفا می‌گویند بین وجود و ماهیت سـنخیت نیست، امّـا واجب و ممکن از حیث وجود و کمالات، هم‌سـنخ می‌باشـند. سبزواری گوید:

لکونه مغایرا لسنخ الماهیة.[۹۳]

وجود، با سنخ ماهیت مغایر است.

نیز فلسفه می‌گوید:

... لعدم السنخیة بین السوافل وأعلی الاعالی.[۹۴]

... زیرا بین بالاترین بالاها، با پایین‌ها سنخیت نیست.

ماهیات مجعوله... هرگز داخل در سـنخ وجود نمی‌شوند... وجود اصلاً از سنخ ماهیات نمی‌باشد.[۹۵]

لمّا کان کلّ ما سـواه موجودا بوجوده ولیس بشیء بنفسه... فلا یجانسـه ولا یماثله شیء فی الوجود... معلولاته لیست موجودة معه بل به، فهی به هی، وبنفسها لیست شیئا.[۹۶]

از آن‌جا که تمامی ماسوای خدا به وجود او موجودند، و به خودی

خود هیچند... پس هیچ چیزی در وجود، مجانس و مماثل او نیست... معلولات او موجود با او نیستند، بلکه موجود به اویند؛ پس آن‌ها به او خودشانند، و به نفس خود هیچند.

بر اساس مدعای عرفا نسبت خدا و خلق تنزیه در عین تشبیه، و تشبیه در عین تنزیه است. پیروان تفکیک هم در ابتدا موجودات را دو قسم می‌کنند، یکی سنخ علم و عقل و کمالات نوری، و دیگری غیر سنخ نور و علم و عقل. قسم اول را مثل اعلای رب، و هم‌سنخ با خدا دانسته و نحوه وجود آن‌ها را به گونه خلق لا من شیء ندانسته، بلکه به نحو اشراق و استشراق می‌دانند، و سنخ دوم را مخلوق لا من شیء و غیر هم‌سنخ با خدا می‌شمارند. ایشان در نهایت، وجود و علم و عقل را غیر هم ندانسته و اظهار می‌کنند که جز وجود خدا هیچ چیز دیگری در کار نیست، و هستی هر چیزی با صرف نظر از تعینش جز خدا چیزی نیست.

پیروان تفکیک هم در ابتدا موجودات را دو قسم می‌کنند، یکی سنخ علم و عقل و کمالات نوری (وجود)، و دیگری غیر سنخ نور و علم و عقل (ماهیات). قسم اول را مثل اعلای رب، و هم‌سنخ با خدا می‌شمارند و نحوه خلقت آن‌ها را به گونه خلق لا من شیء ندانسته، بلکه به نحو اشراق ذات خدا می‌دانند؛ و سنخ دوم را ـ که اصلا از سنخ وجود نیستند بلکه تنها تعینات وجودند ـ غیر هم‌سنخ با خدا می‌شمارند. بنابراین در نظر ایشان آن چیزی که هم‌سنخ با خدا نیست فقط همان ماهیات و تعینات و حدود وجود است، نه وجود اشیایی که از تعیّنات آن‌ها صرف‌نظر شده باشد.

به دیگر سخن تفکیکیان نیز از حیث وجود و کمالات، به سنخیت بین وجود خالق و مخلوق معتقدند، و اگر هم گاهی بحث از عدم سنخیت می‌کنند مقصودشان این است که بین وجود و ماهیت، سنخیتی نیست. در نظر ایشان وجود منحصر به خدا است، و ماهیات جز صفات خدا چیزی نیستند:

قاعده (سنخیت) در اعطای حق، کمالات نوری را، جاری است.[۹۷]

انوار علم و حیات و سایر کمالات نوریّه دار تحقّق، همه اشعّه نور علم ذاتی حق و اشراقات ذاتیه اوست.[۹۸]

«کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند» اعتراف می‌کند که اعتقاد به اشراق ذات، مستلزم سنخیت و وحدت وجود ذات با اشراقات آن است و می‌گوید:

مقوّمیت و احاطه علّت برای معلول، در صورتی مستلزم سنخیت می‌شود که نحوه مقومیت و احاطه علّت، به اشراقات ذاتیه علت بوده، و معلول نفس اشراقات باشد... این نحوه مقومیّت و احاطه، نتیجه توحید صوفیه و وحدت موجود است.[۹۹]

یک قسمت از جهات کمال انسان مانند حیات و علم و قدرت قوام وجودی به ذات مبدأ دارد یعنی محتاج به قیّوم است و در هر آنی باید اعطا و افاضه شود.[۱۰۰]

(روشن است مدّعای ایشان و تقسیم کردن کمالات به دو قسم، با مخلوقیت تمامی ماسوی الله به طور مطلق، و ایجاد آنها به اراده خداوند متعال هیچ سازشی ندارد، و توضیحی که داده‌اند کاملا بی‌ربط است).

تفکیکیان عقل و علمی را که به قول ایشان از کمالات وجودی است و انسان واجد آن می‌شود از سنخ خود وی نمی‌دانند بلکه مخلوقیت آن را به معنایی غیر از مخلوقیت واقعی می‌دانند و می‌گویند:

حقیقت انسان علم نیست... علم و عقل خارج از حقیقت انسان است... حقیقت علم نور مجرد است... عقل نوری است خارج از حقیقت روح که روح، گاهی فاقد و گاهی واجد آن گردد.[۱۰۱]

از آن‌چه در اشارات به مشرب مختار در این کتاب گذشت کسی توهم نفی مخلوقیت و مجعولیت در این مشرب از انوار کمالات موجوده در سنخ ماهیت و حقیقت غیر نوری الذات... ننماید... البته با حفظ عدم تشبیه مخلوقیت آن‌ها نیز با مخلوقیت ماهیات فإنها المثل الاعلی لله تبارك وتعالی.[۱۰۲]

نظریه عموم علما و فقها و متکلمین

آن‌چه گذشت نظریه فلاسفه و عرفا و تفکیکیان بود در حالی که از دیدگاه عقل و برهان و مکتب وحی وجود و علم و قدرت و عقل و حیات، و هر چیزی که در مخلوقات است، حقایقی دارای مقدار و قابل زیاده و نقصان و وجود و عدم می‌باشد و هیچ‌گونه سنخیتی بین خداوند و ماسوای او نه از جهت ماهیت و نه از جهت وجود و علم و قدرت آنها وجود ندارد. باری تعالی تمامی اشیا و همه کمالات را لا من شیء آفریده است. و در مورد سنخیت و عدم سنخیت خداوند با مخلوقات، فرق گذاشتن بین کمالات نوری و غیر آن اصلا حقیقتی ندارد، چه اینکه در نظر عرفا و فلاسفه و پیروان تفکیک غیر از چیزهایی که آن‌ها را کمالات نوری نامیده‌اند، و همه را راجع به وجود می‌دانند، چیز دیگری باقی نمی‌ماند که واقعا موجود باشد و هم‌سنخ خداوند نباشد.

تذکر: در مکتب تفکیک و فلسفه و عرفان گاه به مطالبی به عنوان روایت و علوم مکتب اهل بیت علیهم السلام استناد می‌کنند که یا اصلا در این مکتب وجود نداشته، بلکه از اشعار و ساخته‌ها و مجعولات عرفای سنی مذهب است، و یا اینکه از متشابهات بوده و نحوه استدلال آن‌ها بر خلاف مبانی و قوانین مسلم مکتب اهل‌بیت علیهم السلام می‌باشد. از جمله این موارد این است که «معارف القرآن» می‌نویسد:

ونقل عن النبی صلی الله علیه وآله: أنا من الله والکل منی.

www.ebnearabi.com

که چنین حدیثی در هیچ کتاب روائی که قابل کم‌ترین اعتنایی باشد وجود ندارد.

یا اینکه در معارف الهیه آمده است:

... در لسان احادیث و روایات از ماهیت گاهی به حروف و اشباح و اظله تعبیر می‌شود، ماهیات مانند شبح شیء می‌باشند و «ظل الشيء شيء وليس بشيء» در روایت دیگر آمده کنا حروفا عالیات لم نقل (تمهید القواعد، ۱۳۰: کنا حروفا عالیات لم نقل، متعلقات فی ذری أعلی القلل).[۱۰۳]

که متأسفانه عبارات بی‌اساس عرفا به جای احادیث و روایات گرفته شده است.

... یفصل نورنا من نور ربنا کشعاع الشمس من الشمس.[۱۰۴]

[مانند جدا شدن شعاع خورشید از خورشید، نور ما هم از خدا جدا می‌گردد].

که روایت مذکور اصلا اعتباری ندارد و علامه مجلسی قدس سره در مورد کتاب «محمود فارسی» که روایت فوق از آن نقل شده و عبارت «یفصل نورنا من...» تنها در آن آمده است می‌فرمایند:

الاخبار المأخوذة من کتابی الفارسی والبرسی لیست فی مرتبة سائر الاخبار فی الاعتبار.

اخباری که از کتاب فارسی و برسی گرفته شده است از نظر اعتبار در مرتبه سایر اخبار نمی‌باشد.

و از همین قبیل است عباراتی مانند:

تعرفه وتعلم علمه...

صحو المعلوم ومحو الموهوم...

کنت کنزا مخفیا...

هم چنین روایت:

خلق الله الخلق فی ظلمة ثم رش علیه من نوره!

و:

موتوا قبل ان تموتوا.

که این دو از روایات اهل بیت علیهم السلام نیست.

نیز عباراتی از این قبیل که «ماهیت عدم نیست اما معدوم است» و امثال آن را تنها در عبارات فلاسفه و عرفا و برخی اهل سنت در مسائل «ماهیت» و«هیولا» و «اعیان ثابته» و «احوال» و «واسطه‌های بین وجود و عدم» و... می‌توان یافت، در حالی که متکلمان ما رضوان الله تعالی علیهم بطلان آن‌ها را بدیهی دانسته، و امامان علیهم السلام در مواجهه با چنین سخنان متناقضی فرموده‌اند:

... یا جاهل، إذا قلت لیست هو فقد جعلتها غیره، وإذا قلت لیست غیره فقد جعلتها هو.[۱۰۵]

ای نادان! اگر بگویی آن نیست، قطعا غیر از آن قرارش داده‌ای؛ و اگر بگویی غیر آن نیست پس خود آن قرارش داده‌ای.

لم یکن بین الاثبات والنفی منزلة.[۱۰۶]

بین بودن و نبودن چیز سومی در کار نیست.

اینك که دیدگاه مکتب تفکیک را در مورد وجود و عدم و ماهیت و عوالم و... دیدید این ادعای ایشان را هم ببینید:

کسی که می‌خواهد در مکتب بشری دارای معلوماتی شود اول باید منطق بخواند... و بعد در مباحث علمی و فلسفی وارد شود... ما چون تابع انبیا هستیم... از روش‌های صناعی بشری برای شناخت حقایق پیروی نمی‌کنیم... انبیا نیامده‌اند که فقط برای علما و محصلین حرف بزنند... بحث‌های ما هم از بحث‌های مکاتب بشری جداست... مسلکمان مسلك پیغمبر است. اصلاً محتاج به این درس‌ها نیستیم... احتیاج به اصطلاحات ندارید، حتی اگر یك نفر عامی بیسواد صرف هم اینجا نشسته باشد او هم بهره می‌برد... بلکه یك درجه بالاتر آن عامی که گرفتار پیچ و تاب اصطلاحات نیست مطلب را بهتر درك می‌کند.[۱۰۷]

نیز در مکتب تفکیک گفته می‌شود:

فلاسفه می‌گویند در یکی از تأملات عقلی معلوم می‌شود که «ماهیت لیس بوجود ولا عدم وهی هی» این حرفشان درست است که: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة».[۱۰۸]

ماهیت خاتم الانبیا شیء نیست بلکه ماهیت قبول نور وجود است، و کنهش همین است و چیز دیگری نیست، لهذا عدم نیست ولی معدوم است، و پس از معدومیت به موجودیت و ثبوت غیریت درآمده است، و این برون آمدن به نور حق متعال تحقق گرفته است.[۱۰۹]

بنا بر ادله و براهین قطعی عقلی، و نیز بر اساس ضرورت تمام مکاتب الهی و وحیانی، ذات خداوند متعال غیر قابل وصول و یافتن می‌باشد؛ و شناخت ذات او محال و غیر ممکن است اما فلسفه و عرفان و تفکیک مدعی است که ذات احدیت را به علم حضوری و شهودی و وجدانی و یکی بودن عارف و معروف بدون واسطه شناخته و واجد آن است

به هر حال ماهیت «نیست» است که قابل هست شدن است و تعبیر همان تعبیر فلاسفه است (الماهیة من حیث هی لیست إلا هی، لا موجودة ولا معدومة).[۱۱۰]

حقیقت علم و معرفت در فلسفه و عرفان و تفکیک نظریه عرفا و فلاسفه

علم بر دو نوع است: ۱) حصولی. ۲) حضوری.

در علم حضوری، ما ذات معلوم را بدون واسطه واجد هستیم مانند اراده و کراهت و ترس در خودمان، بلکه مانند وجود خودمان در خودمان. ولی در علم حصولی تنها صورتی از معلوم را در خودمان

دارا هستیم و به واسطه آن به معلوم واقعی علم و یقین داریم مانند صورت آتش در نفسمان که کاشف از وجود آتش خارجی است.

برخی گفته‌اند: علم حصولی اصلا ارزشی ندارد زیرا یا اینکه اصلا عالمی خارج از وجود ما در کار نیست و یا اینکه اگر هم عالمی خارج از وجود ما در کار باشد ما هیچ راهی به آن نداریم و هیچ دلیلی نداریم که یقین ما خطا نبوده و صورت‌های علمی حاضر در نفس ما تخیل و توهم و انشا شده توسط نفس ما نبوده، مطابقی داشته، یا با واقع و خارج مطابق باشند. بنابراین تنها علم حضوری شهودی است که دارای ارزش می‌باشد؛ و واقعیت هر چیز برای ما، حضور آن در ذات ما می‌باشد، نه اینکه وجود آن ورای نفس و حقیقت علم ما قابل اثبات باشد. (البته نتیجه مبانی فلسفی و عرفانی در مورد حقیقت علم، دقیقا همین مطلب است، و استنکاف برخی از فلاسفه و عرفا از پذیرش آن، فرار از التزام به لوازم و نتایج مبانی خودشان می‌باشد). بر این اساس علم واقعی تنها این است که ما ذات معلوم را به کنه وجود آن در خودمان داشته باشیم (وحدت و اتحاد عالم و معلوم، و خالق و مخلوق) و هر چیزی که غیر از این نوع علم باشد یا اصلا ارزش و اعتبار ندارد و ضلالت و جهالت محض است، و یا اینکه تنها می‌تواند تذکری باشد برای التفات به اینکه ما ذات معلوم را به حضور و شهود در خودمان داریم (وجدان)، که در این صورت باز هم ارزش تنها از آن علم حضوری و شهودی است نه غیر آن. و بر همین اساس باید گفت که ما در صورتی علم به خدای واقعی داریم که او را بدون واسطه در ذات خودمان داشته و واجد وجود او باشیم، وگرنه شناخت خداوند متعال از راه علم حصولی و استدلال و اقامه برهان دارای همان اشکالی است که در مورد علم حصولی به طور مطلق بیان داشتیم.

ما به حقیقت هستی نمی‌توانیم پی ببریم زیرا... شناختن هر چیزی یا به واسطه ماهیت آن می‌باشد، و یا به واسطه خواص آن، و در حقیقت هستی هیچ‌کدام از این دو چیز حقیقتا تحقق ندارد... پس از این روی باید گفت ما به هیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمی‌توانیم بشناسیم. و از همین جا روشن است که واقعیت هستی باید یا بالذات و خود به خود معلوم، و یا شناختن وی محال باشد. و

نظریه اعلام علما و فقها و متکلمین:
ذات خداوند به هیچ عنوان ـ نه به علم حصولی و نه به علم حضوری ـ شناخته نمی‌شود، و هرگز انسان از وله و حیرت در شناخت خداوند متعال بیرون نمی‌آید، و هر کس تصور، یا شهود و وجدان خود را ذات خداوند بپندارد، قطعا بتی را با خدای غیر قابل وصول اشتباه گرفته است، حال آن بت سنگ باشد یا چوب، یا نفس خودش، یا حقیقت علم، یا عقل، یا وجود فلسفی و عرفانی و یا چیز دیگر.

چون ما به واقعیت پی برده‌ایم باید اینگونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم است و هرگز مجهول نمی‌شود ـ یعنی فرض واقعیت مجهوله عینا فرض واقعیت بی‌واقعیت است.[۱۱۱]

البته در نظر این گروه هر معلومی تنها به مقدار ذات خودش واجد ذات علت است. ملاصدرا می‌نویسد:

إن المعلول كما حققناه ليس إلا نحوا خاصا من تعيّنات العلة ومرتبة معينة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلة عرف شؤونها واطوارها، بخلاف من عرف المعلول فإنه ما عرف علته إلا بهذا النحو الخاص.[۱۱۲]

همان‌طور که محقق شد معلول چیزی نیست مگر گونه خاصی از تعینات علت، و مرتبه معینی از آشکار شدن خود آن؛ پس هر کس حقیقت علت را بشناسد صورت‌های مختلف آن‌را هم شناخته است، اما اگر کسی معلول را شناخت علت را نشناخته است مگر به همین صورت خاص معلول.

وجود حق متعال متن وجود جمادات و نباتات و حیوانات و انسانها است، یعنی ما دو وجود نداریم، بلکه هر چه هست یک وجود است که در قوالب و اندازه‌های گوناگون ظهور کرده است، نه این که وجود زمین غیر از وجود آسمان، و وجود آسمان غیر از وجود حق متعال بوده باشد.[۱۱۳]

نه تنها نمی‌خواهیم از معلول به علت برسیم بلکه قصد نداریم از علت به معلول هم راه یابیم به دلیل این که ما اصلا معتقد به علت و معلول جدا نیستیم.[۱۱۴]

اساس نظریه سوفسطائیان این است که ما هرگز علم به عالم خارج از اندیشه و خیال خود نداریم، لذا تفاوت اشیای خارجی با اشیای ذهنی و تصوری و تخیلی در نظر ایشان این است که خارجی بودن شیء، یعنی این که شخص در همان ذهن خود شیئی را به عنوان شیء خارجی تصور و تخیل کند، و تخیلی بودن آن، این است که شخص شیء را به عنوان تخیلی بودن آن تخیل کند، و در هر صورت بنابر مبانی سوفسطائیان آنچه در دسترس ماست همان خیالات و ذهنیات بوده، و عالم خارج پیوسته مشکوک می‌باشد. ابن عربی و اتباع وی می‌نویسند:

فالحضرة الوجودية إنما هی حضرة الخيال ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل والكل متخيل وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد... ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية.[۱۱۵]

حضرت وجود تماما خیال است و همان خیال است که تقسیم به محسوس و متخیل می‌شود. و کل آن‌ها خیال است و این مطلب را هیچ‌کس نمی‌داند و قبول ندارد مگر کسی که با این مقام و منزل رسیده باشد... و نزدیک به این مقام و منزل نیست مگر سوفسطائیان.

رؤیت حق مراتبی دارد که متناظر با مراتب علم و ترقی و

www.ebnearabi.com

یا انحطاط نفس سالک است و در واقع، هر کس جز خویشتن و ظرفیت خویش را در قالب رؤیت الله نمی‌بیند.[۱۱۶]

نکته مهم در حل این بحث این است که تمامی این عوالم و مراتب، اعتبارات عرفانی به معنای مراحل شهود عارفند نه مراحل وجودی؛ به عبارت دیگر، اگر ظهوری نمی‌شد، جز وحدت محض حکم فرما نبود.[۱۱۷]

آن‌چه عائدت می‌شود و القاءات و تمثلاتی که به تو روی می‌آورد، همه درونی‌اند نه بیرونی... انتساب کلمات نوری موجودات به وجود حقیقی که حق سبحانه است همانست که کمل اهل توحید فرموده‌اند: هویة کل شیء فی الحقیقة شعاع هویته.

غرض اینکه آنچه بر تو فائض می‌شود در تو فائض می‌شود... و در تو کارخانه‌ای به نام دستگاه خیال است که از قدرت کامله حق سبحانه معانی را صور می‌دهد، هر معنا را به صورتی مناسب وی که مظهر اسم شریف مصور است. پس بدان که در تحصیل علوم و معارف و اعتلای به مقام قرب إلی الله و لقاء الله به انتظار اینکه چیزی از خارج حقیقت تو از در درآید و در نزد تو صورت یابد و حضور بهم رساند نباید باشی بلکه آن علوم و معارف و تمثلات آن‌ها همه در تو تحقق می‌یابند، و آن اعتلاء ارتقا و اشتداد و سعه وجودی تو به حسب کمال.[۱۱۸]

از آنجا که حقایق هستی بی‌منتها است پس فهم حقایق اشیا نیز بی‌منتها بوده و همچنان ادامه دارد. یا نباید الف را به زبان آورد همچون سوفسطی‌ها که اصلا قائل به موجود بودن خود نیستند، و یا این که به محض اقرار نمودن بدان باید آن را ادامه داد. و چه راحت است که از همان ابتدا سوفسطی بشویم و بگوییم اصلا الفی نداریم. و چه عجیب است که بالاخره همه ما در این مسیر باید سوفسطی شویم و بگوییم نه ما هستیم و نه دیگران هستند. فقط خداست و خدا. حرف اول و آخر خدا است، و خدا است دارد خدایی می‌کند. از آن به بعد دیگر انسان هیچ نگرانی ندارد و راحت می‌شود.[۱۱۹]

بر این اساس تفاوت ذهنیات و خارجیات مانند این است که گاهی شخصی خواب می‌بیند و در همان حال متوجه است که دارد خواب می‌بیند، و دیگرگاه خواب می‌بیند ولی متوجه نیست که دارد خواب می‌بیند. اینک این کلمات مکتب میرزا را ببینید:

این عالم غیر از ادراکات هیچ چیز دیگری نیست... شش ماه باید فلسفه بخوانی... حیف است، والله من چه حرفهایی را دارم... اصلا در این عالم هیچ چیز دیگری غیر از ادراک نیست... ای برادر تو همان اندیشه‌ای.[۱۲۰]

وجود «واو» نفس توجه من است، توجه من به ماهیت «واو» وجود پیدا کردن آن در موطن نفس من است... و ماهیت «واو» همان عین ثابت اوست... ایجاد این فعل نیز جز توجه من نیست... و به محض اینکه توجه خود را از آن بردارم دیگر در ذهن من نخواهد بود و می‌رود در ذکر حکیم من... هیچ‌کدام از فلاسفه و عرفا متوجه این نکته ظریف که فعل اختیاری ما جز توجه چیز دیگری نیست نبوده‌اند... فاعتبروا یا أولی الابصار... آخر بر خدا لازم نیست که هر حقیقتی را به هر کسی بنمایاند... بسیار خوب، این فعل مال مرتبه اشرف نفس است و در درس بعد به مرتبه اخس نفس می‌رسیم و اثبات می‌کنیم که اعمال خارجی انسان هم عین توجه نفس است و اصلا فعل نفس غیر از توجه چیز دیگری نیست تارة من تصور فعل را می‌کنم یعنی عین ثابت فعل را وجود نفسی می‌دهم، اخری همان‌ها را فانیا فی الخارج موجود می‌کنم.[۱۲۱]

راه شناخت خداوند متعال منحصر به اقامه دلیل و برهان و استدلال بر وجود ذاتی است که از هر لحاظ متعالی از وجود مخلوقات بوده و ما به هیچ عنوان واجد وجود او نیستیم، بلکه او خالق و آفریدگار ماست که واقعا به کنه وجودش مباین با وجود ماست.

در مجموعه آثار شبستری هم آمده است:

غایت کمال هر چیزی بالقوه در او حاصل است، بلکه کمالات جمله اشیا در هر شیء مرکوز است، و به واسطه تعیّنات در او پوشیده‌اند.[۱۲۲]

وی آینه جمال شاهی که تویی
ای نسخه نامه الهی که تویی
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

نظریه مکتب تفکیک

علم حصولی و استدلال و برهان و کسب یقین صرفا جهالت و ضلالت و گمراهی است مگر اینکه تذکر و مقدمه‌ای باشد برای جدا شدن از تعقل و استدلال و برهان، و رسیدن به علم حضوری شهودی، و در هر صورت ارزش واقعی تنها از آن علم حضوری شهودی است. بر همین اساس باید علم به خداوند و معرفت او نیز به شهود و حضور و مالک شدن وجود او در ذات خودمان باشد. (البته بر طبق مبانی فلسفه و عرفان و تفکیک وجدان هیچ‌یك از این مراتب را نمی‌توان وجدان خدای بدون تعیّن نامتناهی دانست چه اینکه وجدان و وجود ما در هر مرتبه‌ای که باشد دارای تعیّن بوده مالك و واجد تمامی ذات خدای نامتناهی نمی‌شود بلکه فراتر از هر مرتبه‌ای از وجدان ما بی‌نهایت مراتب دیگر وجود دارد).

بنابراین در معرفت واقعی خداوند ما خود خدا را به خود او و بدون واسطه صورت یافته، یعنی واجد و مالك و دارای وجود او هستیم (وجدان)، مالکیت ما محاطیه است و مملوکیت او احاطیه (مانند موجی که مالک وجود دریا می‌شود و محاط آن می‌باشد، و دریا هم مالک وجود آب است ولی محیط بر آن می‌باشد)، نه این که

او را به واسطه صورت عقلی یا وهمی و خیالی بشناسیم، چه اینکه معرفت عقلی و استدلالی از افراد علم حصولی بوده و صرفا جهالت و ضلالت و زندقه و الحاد است.

پس باید خداوند را به خودش شناخت نه به واسطه صورت و مفهوم و استدلال و برهان و کسب یقین، و باید او ـ و بلکه انبیا و امامان و سایر حقایق ـ را بدون واسطه (یعنی در خود) یافت نه با واسطه (یعنی در خارج از وجود خود)، و نه بر اساس استدلال و برهان و اقامه دلیل عقلی، چه اینکه گفتیم این سنخ از علم اصلا اعتباری ندارد بلکه صرف ضلالت و جهالت و الحاد و زندقه است و هیچ دلیلی بر مطابقت آن با واقع وجود ندارد. «ابواب الهدی» می‌نویسد:

إن تصوّر الشیء حجابه کائنا ما کان. والتصوّرات والتصدیقات لا یفیدان إلا الیقین. ولا أمان لخطأ الیقین.[۱۲۳]

تصوّر شیء هر چه باشد حجاب آن است، و تصوّرات و تصدیقات هیچ نتیجه‌ای ندارند جز یقین، و هیچ ایمنی‌ای هم از خطای یقین در کار نیست.

إن المعقولات الضروریة مظلمة الذات، واستکشاف الحقائق النوریة أو الظلمانیة بها عین الباطل، وطلب المعرفة من هذا الطریق عین الضلال المبین؛ فإنه طریق معوج، وهو سلوک المجانین.[۱۲۴]

تمامی معقولات بدیهی و ضروری، تاریکی است، و کشف کردن حقیقت‌های نوری یا ظلمانی به واسطه آن‌ها عین باطل می‌باشد. و طلب معرفت از این راه، عین گمراهی و ضلالت آشکار است، چرا که آن کج راهه و روش دیوانگان است.

معرفة الوجود بالوجود ومعرفة الله تعالی به تعالی ومعرفة الحقائق الغیر النوریة ای الموجودات یکون بنور الله وبالانوار العقلیة والعلمیة أولا وبالذات من غیر تصوّر وتصدیق.[۱۲۵]

معرفت وجود به خود وجود و بدون واسطه است، معرفت خدای تعالی نیز به خود اوست. و شناخت حقایق غیر نوری یعنی موجودات، بدون واسطه، به نور خدا و انوار عقلی و علمی و بدون تصوّر و تصدیق صورت می‌گیرد.

العلوم البشریة... لا برهان علی حقیتها إلا الیقین الذی لا أمان لخطأه.[۱۲۶]

برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله و اشباح، راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... تا به وجدان واقعی خودتان نایل شوید... در این حالت خودتان را وجدان می کنید و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشباح را خواهید فهمید.

خداوند بر علو درجات صاحب علم جمعی بیفزاید که خداوند به وسیله او زنده کرد روایات را! هزار و سیصد سال گذشته است و آقایان این روایات را می‌دیدند و اشتباه می کردند.

فلسفه لغو نیست. عبث نیست، اگر عبث بود دو هزار سال بزرگانی... غور و غوص نمی کردند![۱۲۷]

معلوم شد که این راه فقط تجرید می‌خواهد، تجرید از علایق، خلاص شدن از علایق، همه علایق را بر طرف کردن. این راهش است. بعد منتظر بودن است که ببیند از حق چه می‌ریزد توی دلش.[۱۲۸]

اقرء کتابك کفی بنفسك الیوم علیك حسیبا: خودت را بخوان؛ به خودت نگاه کن؛ همه چیز را می‌بینی. چون تمام این مدرکات و ادراکات در این عالم در کنه وجود ما مخزون است.[۱۲۹]

وقتی به خودت نگاه کردی همه را می‌بینی... ای برادر تو همه اندیشه‌ای...[۱۳۰]

بیرون ز تو نیست آن‌چه در عالم هست.[۱۳۱]

و عبور از افکار و استدلالات و معقولات را عین کمال می‌دانند، و همان وجدان و خودیابی و شهود نفس و نفسانیات خود را، وجدان و یافتن و شهود خدا می‌شمارند:

احتجاب وجدان به تخیلات، تعقلات، به توهمات، به احساسات است.[۱۳۲]

افکار از بین رفت خودت را می‌یابی.[۱۳۳]

تا انسان معتدل است و هوشیاری دارد، هرگز کسی نمی‌تواند به او بگوید که تو خدایی![۱۳۴]

این عالم چیز دیگری جز ادراك نیست. شش ماه فلسفه باید بخوانید... حیف است والله من چه حرفهایی را دارم! چقدر نازك است و باید بروید شش ماه فلسفه درسش را بخوانید. این طور شیر فهمتان می کنم.[۱۳۵]

از نظرگاه مکتب وحی، قیاس در مسائل فقهی که از مبانی برخی از اهل سنت است باطل می‌باشد و قیاس به معنای استدلال و برهان عقلی کاملا مقبول است اما میرزای اصفهانی قیاس از سنخ دوم را نیز باطل می‌داند و بر خلاف عموم علما و فقها و اساطین مکتب و همنوا با سوفسطائیان می‌گوید:

إن اکبر المقائیس واحسنها قیاس البرهان... والعلیة من اصلها باطلة فأحسن الاقیسة اقبحها.[۱۳۶]

بزرگ‌ترین و زیباترین قیاس‌ها، قیاس برهان است... در حالی که علیت از اصل و اساس آن باطل می‌باشد؛ لذا زیباترین برهان‌ها زشت‌ترین آن‌ها است!

و به جای این که به تبعیت امامان معصوم علیهم السلام غلط بودن استدلال‌های نادرست را بیان کند، همانند سوفسطائیان به اصل برهان و استدلال می‌تازد

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
معرفت و شناخت حقیقی اشیا چهار وجه دارد. اول: اینکه نگریسته شود که آیا آن شیء موجود است یا نه؟ دوم: اینکه دانسته شود که حقیقت و جوهر ذات آن شیء چیست؟ سوم: اینکه چگونگی و صفات آن چیز شناخته شود. چهارم: اینکه علت وجود آن شیء دانسته گردد. شناخت صحیح هیچ یک از این وجوه درباره خالق برای مخلوق ممکن نیست مگر اینکه فقط بداند که او موجود است.

www.ebnearabi.com

و می‌گوید:

إن قیاس ابلیس کان بصورة البرهان.[۱۳۷]

قیاس شیطان هم به صورت برهان بود.

إن العلم عندهم هو الیقین الحاصل بالنتاج بعد اقامة القیاس علیها وعلیه اساس المعارف والعلوم البشریة لا علی العلم الالهی ولا علی الیقین الذی احرز اصابته للواقع بنور العلم والعقل فانه لا کلام فیها.[۱۳۸]

همانا علم از نظر ایشان همان قطع و یقینی است که پس از اقامه برهان و استدلال [قیاس غیر فقهی] برای ایشان حاصل می‌شود و اساس همه معارف و علوم بشری نیز بر آن است. نه بر علم الهی و یقینی که با نور علم و عقل اصابه آن به واقع احراز شده باشد چرا که در آن جای حرف نیست.

کاملا روشن است که آن‌چه ایشان آن را رد می‌کند روش تمامی علما و فقها و پیروان مکتب وحی است؛ و آن‌چه که از آن دفاع می‌کند ادعای عصمت برای غیر معصومان، و دل خوش داشتن به اوهام و خیالات است. مگر این که مبنا همان مبنای سوفسطائیان باشد که یافته‌ها و تصورات خود را نفس عالم واقع می‌شمارند! و عرفا هم همان را علم حضوری و نور علم و عقل می‌نامند.

گر چه منحصر دانستن وجود به یک موجود ـ چه خالق باشد و چه مخلوق ـ عقیده‌ای باطل و مخالف با عقل و برهان و ضرورت ادیان است و شرک و ثنویت این است که انسان به دو یا چند خدا معتقد باشد نه به دو یا چند موجود که یکی از آن‌ها خالق و بقیه مخلوق وی باشند، اما بر اساس مبانی فلاسفه و عرفا اعتقاد به وجود دو موجود شرک و ثنویت انگاشته شده، و در نظر ایشان در تمام عالم جز خدا وجودی نیست. لذا ایشان معتقدند هر چیزی که پرستیده شود در حقیقت خدا عبادت شده، و حتی گوساله پرستی بنی اسرائیل هم در واقع پرستش خدا بوده است.

معرفة الله بالله در فلسفه و عرفان و تفکیک

فلاسفه و عرفا می‌گویند: خداوند را که همان وجود نامتناهی نامتعیّن است تنها باید به خودش، و به علم حضوری شهودی وجدانی شناخت چه اینکه در علم حصولی، ما اشیا را به حدود و ماهیات آن‌ها می‌شناسیم ولی وجود نامتناهی نامتعیّن اصلا محدودیت و ماهیت و تعیّن ندارد که به علم حصولی شناخته شود لذا راه شناخت خدای حقیقی منحصر است به حضور و شهود او و یافتن او به خودش (وجدان)، نه به صورت معقول یا مفهوم او.

معرفة الوجود بالوجود ومعرفة الله تعالی به تعالی... من غیر تصوّر وتصدیق.[۱۳۹]

معرفت وجود به خود وجود و بدون واسطه است، معرفت خدای تعالی نیز به خود اوست... و بدون تصوّر و تصدیق صورت می‌گیرد.

این به لفظ و فکر در نمی‌آید هم چنانکه ذات خدا لا یعرف إلا بتعریفه.[۱۴۰]

تفکیک نیز معنای معرفت خداوند را این می‌داند که عارف واجد وجود خدا باشد و می‌نویسد:

إن لمعرفته تعالی ایضاً درجات ولا نهایه لها... إن وجدان من کان حیث ذاته الاباء عن النهایة خلف ظاهر، وهذا سر أن وجدان العارف بربه تعالی ذو درجات بلا نهایة... فإنه مقتضی محدودیة ذات العارف.[۱۴۱]

همانا معرفت خدا هم درجاتی دارد و نهایتی برای آن‌ها نیست... همانا واجد شدن خدایی را که ذاتش بی نهایت است باطل آشکاری است. و همین است سرّ اینکه واجد شدن عارف ذات پروردگار خود را، دارای درجات بی نهایت است... چرا که مقتضای محدودیت ذات عارف همین است.

ان لمعرفته الدرجات ولا نهایه لدرجات معرفته تعالی.[۱۴۲]

همانا معرفت خدا هم درجاتی دارد و نهایتی برای آن‌ها نیست.

من عرف... عدم تناهی معرفة رب العزة تعالی یعرف انه لا یتمکن من تحمل معرفة من لا نهایة لمعرفته فی کمالاته ولا نهایة لعزته وجلاله الا السیر فی الاحوالات فی هذا العالم.[۱۴۳]

بر اساس مسلک عرفا هم گفته می‌شود:

ذات حق، مطلق و بی‌نهایت بوده و اصولاً احاطه موجود محدود و ناقص بر ذات مطلق بی‌نهایت، محال است، به علاوه که ذات حق، بنا به مسلك محققان از عرفا... مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق نیز نمی‌باشد، در حالی که اگر مورد علم و شهود قرار گیرد، مقید و محدود به قید معلومیت و مشهود بودن گردیده و به گفته قونوی: السبب الاقوی فی ذلك (ای تعذر الاحاطة بمعرفة الحق) عدم المناسبة بین ما لا یتناهی و بین المتناهی: محکم‌ترین دلیل بر عدم امکان احاطه علمی به حق تعالی، عدم تناسب بین غیر متناهی (حق تعالی) و متناهی (مدرك) است.[۱۴۴]

کل موجود هو حق من وجه وخلق من وجه آخر، اعنی حق من حیث حقیقته وذاته ووجوده، خلق من حیث تعینه وتشخصه وتقیده.[۱۴۵]

والعلم بالحق علی الوجه البسیط، حاصل لکل موجود... ان الوجود عین العلم والظهور... فعلم کل شیء یتقدر بقدر وجوده، إذ درك الشیء وجدانه ونیله.[۱۴۶]

علم به حق به نحو بسیط برای هر موجودی حاصل است... علم هر چیزی به اندازه وجود آن است زیرا درك کردن شیء به معنای دارا شدن وجود آن و رسیدن به خود آن است.

پیروان تفکیک می‌گویند:

شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است.[۱۴۷]
حتی شمر هم دارای نور ولایت است.[۱۴۸]
قیصری هم وجود را شامل همه چیز، حتی مفهومات و معدومات می‌داند و می‌گوید:

فانظر إلی شــمول نور الوجود وعموم فیضه کیف یقع علی جمیع المفهومــات والمعانی حتی علی اللا شــیء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هی مفهومات متمثلات ذهنیة لا بما هی سلوب وأعدام.

تذکر: باید دانست اعتقاد به اینکه خداوند «حقیقت وجود» است در اصل از پندارهای نادرســت اهل سنت و مخالفان مکتب عصمت علیهم الســلام بوده است که توسط عرفای سنی مذهب به اندیشه برخی پیروان تفکر عرفانی و فلســفی راه یافته اســت، علامه حلی «قدس ســره» در «نهج الحق» در مورد بطــلان اعتقاد به وحدت خالق و خلق، و این که خداوند تعالی همان وجود است، می‌فرماید:

وخالف فــی ذلک جماعة من الصوفیة مــن الجمهور... حتی أن بعضهم قال: إنه تعالی نفس الوجود، وکل موجود هو الله تعالی! وهذا عیــن الکفر والالحاد. والحمد لله الذی فضلنا باتباع أهل البیت دون أهل الاهواء الباطلة.[۱۴۹]

عده‌ای از صوفیان ســنّی مذهب در ایــن مطلب با ما مخالفند و می‌گوینــد خداوند با بدن‌های عارفان یکی می‌شــود. حتی بعضی از ایشــان فراتر رفته و گفته اســت: «خداوند نفس وجود اســت، و هر موجودی همان خداســت». و این مطلب عین کفر و الحاد اســت. و حمد مر خدایی را که ما را به پیروی از اهل‌بیت علیهم‌الســلام ـ نه پیروی از نظرات گمراه کننده ـ فضیلت و برتری بخشید.»

شناخت و وجدان کنه ذات خداوند متعال

بنابــر ادله و براهین قطعی عقلی، و نیز بر اســاس ضرورت تمام مکاتب الهی و وحیانی، ذات خداوند متعال غیر قابل وصول و یافتن می‌باشــد؛ و شــناخت ذات او محال و غیر ممکن است اما فلسفه و عرفان و تفکیک مدعی اســت کــه ذات احدیت را به علم حضوری و شــهودی و وجدانی و یکی بودن عارف و معروف بدون واســطه شناخته و واجد آن است چنان‌که می‌گویند:

فالقول بامتناع معرفة الله وســد باب معرفة الکنه کما قال العرفاء قول باطل وقد تکلم الائمة علیهم السلام فی باب معرفة کنه الذات... إن شــهود کنهه تعالی ممکن ولکــن به لا بغیره لمکان إطلاقه ولا تعیّنیته ومحدودیة الماهیــات المخلوقة... الظاهر هو الله فقط ولیس شیء سواه ولا أحد غیره.[۱۵۰]

اعتقاد به محال بودن شناخت کنه ذات خدا که عرفا بدان معتقدند [!] باطل اســت، ائمه علیهم السلام در باب معرفت کنه ذات خدا ســخن رانده‌اند [!]، شهود کنه ذات خدا ممکن اســت اما بدون واسطه نه با واســطه [!] زیرا خدا مطلق بی‌نهایت اســت و ماهیات مخلوقــه محدودند... آن‌چه ظاهر است فقط خداست و هیچ چیزی غیر از خدا وجود ندارد.

معــرّف ذات خــدای متعال و هادی بــه ذاتش، خود خداست ـ تعالی شأنه ــ... خدای متعال ذات مقدس خود را در عالم ســابق (ذر) به خلق معرفــی فرموده... خدای متعــال در این عالــم نیز ذات مقدســش را برای طایفه خاصی به نفس مقدسش نیز معرفی می‌فرماید.

عین ذات خدای متعــال و کنه او به اوهام و افهام و علوم و عقول و ســایر مدارك و قوای مخلوق درك نگردد و شناخته نشــود و ذات مقدس محیط او، اجل و اعظم از آن است که مدارك محــدود مخلوق به او احاطه نمایــد... آری پایین‌ترین و اولین درجه معرفت و شناســایی که مجرد اثبات صانع جامــع کمالات، واخراج ذات مقدس او از حد تعطیل و تشــبیه باشد به عقول و افکار حاصل می‌شود بدون این که ابدا عین ذات مقدسش درك گردد.[۱۵۱]

معرّف ذات خدای متعال و هادی به ذاتش خود خداســت تعالی شأنه ـ چه به شناختن مخلوق، ذات مقدس او را به ذات مقدسش، و چه به شناختن به فطرت، و چه به شناختن به آیات و ادله‌اش باشد. زیرا او جعل و اقامه آیات و ادله می‌فرماید.[۱۵۲]

پس ســالك این راه لایق اقبال و جذبــه عزیز قدوس و تعریف ذات به ذات مقدســش و لقاء و وصال و وجدان و رؤیت او به حقیقة الایمان گشــته و مراقب گردد تا به لطف و عنایت ذات اقدسش در درجات غیر متناهیه معرفت سیر نماید.[۱۵۳]

ملاقــات خدا عبارت اســت از ایــن که وجدان کنــی خودت را و... عجــز خــودت را و جهــل خودت را و فقر خــودت را. و به عین همین وجدان، وجدان قیوم شــده است. به آینه فقرت غنای قیوم را می‌یابی... دیگر احتیــاج نداری به بابی در اثبات خدا، بابی در اثبات توحید خدا... صفات ثبوتیه... صفات ســلبیه... بلکه این ها همه شِــرّ و ور است! و باید بریزید دور. با وجدانت می‌یابی حقیقت واقع، واقَــع را، نه مفاهیم را . ایــن راه پیغمبران... و مفتاح معرفت فطری است.[۱۵۴]

(چنان که بارها شــواهدن از کلام ایشان آورده‌ایم منظور ایشان از وجــدان فقر و عجز و جهل ـ به تبعیت فلاســفه و عرفا و مبانی ایشان ـ این است که تمام اشیا مانند صفت یا عرض یا موجی است که وجودش متقوّم و محتاج به موصوف و جوهر و آب اســت، و در

گرچه از دیدگاه عقل و وحی و برهان، کشــف و شــهود و تجرید و انخلاع و... دارای هیچ‌گونه ارزشــی نمی‌باشد، اما در دیدگاه مکتب تفکیک برای وصول به معرفت حقیقی باید از علوم و دانسته‌ها جدا شد و در حالت بی‌فکری و بی‌عقلی و بی‌وهمی و بی‌خیالی و تجرید و انخــلاع، کنــه وجود خداوند را به شــهود و حضور یافت و وجدان کرد و هر چیزی که از غیر این راه به دست آید اصلا ارزش نداشته، بلکه ضلالت و جهالت محض است.

واقع خودش اصلاً وجودی غیر از موصوف ندارد).
عیـن خود خـدا را یافتند، نه مفهوم واجـب الوجود، و نه مفهوم مصداق.[۱۵۵]
یافتن خدا تنها از سیر وجدان میسر است (نه عقل و...).[۱۵۶]
وجـدان رتبه‌اش رتبه حق الیقین اسـت. وجـدان می‌کنی کنه سوختن را.[۱۵۷]
اقیانـوس عظمت خدا غیر متناهی اسـت. روزنـه وجود ما تنگ است و باریک. از این روزنه باریك و تاریك آن اقیانوس عظیم عبور نمی‌کند، داخل نمی‌شود.[۱۵۸]
کنه وجود ما وجدان بالغیر است. آن حقیقت ما قوام بالغیر است. قیام بالغیر که از خود هیچ نیسـت. هر چه هسـت قوام بالغیر است. ظهور بالغیر است، وجود بالغیر است.[۱۵۹]
وجـدان کـردن مـن قـوام ذات خـودم را بالغیر، این شـهود خداست.[۱۶۰]
من متغیرم، پس مغیر دارم. این‌ها تمام صور عقلیه است. این‌ها وجدان خدا نیست.[۱۶۱]
حق در معقولات این اسـت که می‌گوییم. آخوند و دیگران هم گفته‌اند. کلیت منطقیه میزان نیست؛ کلّیت وجودیه و احاطه وجودی و سـعه وجودی میزان است. آن را می‌گوینـد کلی عقلی. کلی به معنایی که مناطقه می‌گویند نیسـت. کلی به معنای سـعه وجودی است . این را آخوند و دیگران هم می‌گویند.[۱۶۲]
مشـاهده او، ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمی‌تواند بگوید.[۱۶۳]
والله تعالی... هو الظاهر بذاته.[۱۶۴]
خداوند تعالی... به ذات خود ظاهر است.
إن ظهـوره تعالی یکون بظهوره الذاتی. فما قیل: انه تعالی ظاهر بالاستدلال، ضعیف جدا.[۱۶۵]
همانا ظهور خدای تعالی به ظهور ذاتی اوسـت، پس اینکه گفته شـده اسـت خدای تعالی ظاهر به اسـتدلال می‌باشـد جدا ضعیف است.
و از همین جاسـت کـه تفکیکیان معرفت حقیقـی خداوند را از راه دلالت عقلی معرفتی نارسـا و یـا باطل می‌دانند و در مقابل می گویند:
در معرفـت قلبی، شـخص خدا و... خود خدا رؤیت می‌شـود نه نشانه‌های او.[۱۶۶]
در سراسر ادله فطرت، سخن از معرفت، مشاهده بالعیان، معاینه و رؤیت قلبی است.[۱۶۷]
انسان.... خداوند.... را با تمام وجود می‌یابد.[۱۶۸]
این مشاهده قلبی بدون واسطه هر گونه تصور و مفهومی انجام می‌یابد.[۱۶۹]
طریـق فطـرت.... به تنهایـی دلیلی محکم و طریقی مسـتقل محسوب می‌شود، بلکه می‌توان ادعا نمود که معرفت برتر و صحیح از خداوند، همان معرفتی اسـت که از خود او دریافت شـده است و راه‌های دیگر خداشناسـی باید در نهایـت به همان معرفت فطری، مودی و منتهی شـوند و حاصل راه‌هـای بیگانه از فطرت، معرفتی بیگانه از معرفت فطری و صحیح می‌باشد.[۱۷۰]
اساسـاً عقل با تأمل در مخلوقات به نهایت شناختی که منتهی می‌شـود این اسـت که خالقی هسـت، و این شـناخت عقلی قابل مقایسه با معرفت فطری خداوند نیست، زیرا در آن، خداوند شخصی خارجی وجدان می‌شود.[۱۷۱]
انسـان پس از آنکه متذکر گشت و حقیقت حق سبحانه و تعالی را وجدان کرد.[۱۷۲]
فلاسفه هم مانند تفکیکیان می‌گویند:
إنّ العارف شـهده تعالی فی معهد ألسـتُ بربّکم... وأشهده اللّٰه تعالی ذاته.[۱۷۳]

بر اسـاس قاعده فلسفی "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" و "قاعده امـکان اشـرف"، خداوند، قادر بر ایجاد هر چیـز و به هر گونه‌ای که بخواهد نیست، بلکه باید اشیا بر طبق نظامی معین از او صادر شود، و در ایـن طریق جز صـدور امر واحدی از او تبـارک و تعالی ممکن نیسـت. تمام افعال خوب و بد و زشـت و زیبا هم بر اسـاس قانون جبـری و غیـر قابل تخلـف علت و معلـول از آن خداوند اسـت و ما مجبورانی هستیم به صورت مختاران.

عارف خدا را در محل عهد الســت بربکم... شـهود نموده، و خدا ذات خود را به او نشان داده است.
گاهی میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید که خدا وجود نیسـت؛ باید دانست که این سخن نیز دقیقاً مذهب وحدت وجودیان نو افلاطونی اسـت که صریح‌تریـن بیان وحدت وجود ـ در عیـن وحدت معانی ادّعایی آن ـ می‌باشـد، چنان‌که «وحدت وجود در فلسـفه و عرفان اسلامی» می‌گوید:
به عقیده افلوطیـن، خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت؛ زیرا خدا از وجود بالاتر اسـت. در عین حال، برای وصول به حق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسّل جست.[۱۷۴]
توضیح این که فلسفه اشراق بر دو مبنا استوار است:
الف) فراتر بودن خدا از همه نسـبت‌ها و اوصاف، به گونه‌ای که حتی به او وجود هم نمی‌توان گفت، چنان‌که معتقدند:
خـدا را وجود نیـز نمی‌تـوان گفت؛ زیـرا خدا از وجـود بالاتر است.[۱۷۵]
ب) روی آوردن به تجرید و شـهود و اشـراقات نفس، چنان‌که معتقدند:
برای وصول به حق باید به اشـراق و شـهود و سـیر و سـلوک

روحانی توسّل جست.[۱۷۶]

میرزا مهدی اصفهانی و پیروانش نیز اساس مکتب خود را بر همان دو رکن استوار کرده، می‌گویند:

هو جل جلاله لیس بالوجود ولا بالعدم.[۱۷۷]

او جل جلاله نه وجود است و نه عدم.

إن حقیقة العلم والقدرة والحیاة لیست هی رب العزة، کذلک حقیقة الوجود.[۱۷۸]

همانا حقیقت علم و قدرت و حیات، رب العزه نیست. حقیقت وجود نیز همین‌طور است.

مخفی نماند که مورد «الف» همان چیزی است که سایر فلاسفه و عرفا از آن به عنوان «مقام لا اسم له و لا رسم له» مرتبه احدیت، علم بلا معلوم (وجود بلا تعین)، عماء، اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم، فنای فی الله، یاد می‌کنند و به نظر آن‌ها، هیچ لفظ و تعبیر و تصوّر و تصدیقی برای آن وجود ندارد، و مورد «ب».نیز همان کشف و شهود و تجرید عرفانی و تفکیکی است. قیصری در شرح فصوص ابن عربی می‌نویسد:

فالعالم والمعلوم والعلم شیء واحد لا مغایرة فیها.

و در نسخه‌ای خطی که از دست خود مرحوم آقای حلبی گرفته شده است، به خط خود ایشان در حاشیه کلام قیصری نوشته شده است:

اقول هذا هو العلم بلا معلوم الذی یدعیه صاحب الشرع.

و در همین نسخه در مورد علم بلا معلوم کاملا بیان شده است که مذهب ایشان عیناً همان مذهب ابن عربی است! چنان‌که ایشان می‌گوید:

آقای محی الدین در مرتبه احدیت اعتراف به علم بلا معلوم کردند، و معلومیت اعیان ثابته و موجودیت آن‌ها را به وجود علمی حق تعالی در مرتبه واحدیت که مرتبه الهیت و مرتبه اسما و صفات است دانسته‌اند. فافهم و اغتنم!!

و در مورد همین مطلب است که تفکیکیان می‌گویند:

مشاهده او ولهی و اندکاکی است و انسان چیزی نمی‌تواند بگوید.[۱۷۹]

این به لفظ و فکر در نمی‌آید هم‌چنان‌که ذات خدا لا یعرف إلا بتعریفه.[۱۸۰]

ایشان نام این مرحله را لاتعیّنی و لا فکری و معرفت فطری و حالت بأساء و ضراء و انس و... نیز می‌گذارند. و از آیات و روایات نیز در این مورد استفاده نادرست می‌نمایند.

نظریه اعلام علما و فقها و متکلمین و عموم اهل توحید

ذات خداوند به هیچ عنوان ـ نه به علم حصولی و نه به علم حضوری ـ شناخته نمی‌شود، و هرگز انسان از وله و حیرت در شناخت ذات خداوند متعال بیرون نمی‌آید، و هر کس تصور، یا شهود و وجدان خود را ذات خداوند بپندارد، قطعا بتی را با خدای غیر قابل وصول اشتباه گرفته است، حال آن بت سنگ باشد یا چوب، یا نفس خودش، یا حقیقت علم، یا عقل، یا وجود فلسفی و عرفانی و یا چیز دیگر.

شناخت ما نسبت به ذات خداوند به علم حضوری شهودی ـ که بدون شک بر اساس وحدت عالم و معلوم و وحدت وجود استوار می‌باشد ـ محال است، و نسبت به اثبات و تصدیق وجود او به عنوان «شیء بخلاف الأشیاء» و «خالق متعالی از قابلیت تصور و توهم و شناخت و حضور و غیبت»، کاملا ممکن بوده ولی تنها و تنها عقلی و استدلالی است نه چیز دیگر.

بر خلاف تفکر فلسفی و تفکیکی، تفاوت عالم کنونی ما با عالم ذر هم تفاوتی اعتباری نبوده و از جهت تعیّن و عدم تعیّن نیست، بلکه معنای معرفت عالم ذر این است که واقعا خداوند متعال قبل از تولد انسان‌ها ایشان را در زمان و مکانی خاص حاضر نموده و خودش و پیامبرش و ولیش را به نحوی که مفصلا در روایات بیان شده است معرفی فرموده، و در مقابل این تعریف از ایشان پیمان گرفته است و البته قطعا به نحوه یافتن و دیدن و شناخت کنه ذات او نبوده است و این مطلب نیز بر اساس روایات و نصوص فراوان، و براهین و ادله قطعی ثابت شده است..

در مکتب وحی و برهان، خداوند فقط از طریق مخلوقات خود شناخته می‌شود. البته در همین صورت از آن‌جا که خود خداوند سبب هدایت و خداشناسی انسان‌ها، بلکه موجب التفات ما به وجود متعالی خود شده است، و اگر هدایت وی نبود هرگز او را نمی‌شناختیم، و نیز او اصلاً مانند و شبیهی ندارد که آیینه شناخت او واقع شود، باز هم صحیح است که بگوییم خداوند را به خودش شناخته‌ایم. نه اینکه بر اساس توهمات باطل خیال کنیم ممکن است که ذات خدا را به خودش، یعنی بدون واسطه، و از غیر راه استدلال عقلی بشناسیم، و نام این اشتباه آشکار را معرفت وجدانی! بگذاریم و خیال کنیم که بر اساس معارف قرآن و روایات سخن گفته‌ایم. چنان‌که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

لم یکن الی اثبات الصانع طریق الا بالعقل، لانه لا یحس فیدرکه العیان أو شیء من الحواس.[۱۸۱]

برای اثبات صانع هیچ راهی نیست مگر به عقل، زیرا خداوند قابل حس نیست که در عیان آید، یا یکی از حواس او را بیابد.

تفسیر معرفت وجدانی

معرفت وجدانی را به چند گونه می‌توان تفسیر کرد:

تفسیر اول: وجدانی بودن معرفت الهی به این معنا است که ما به طور یقینی در دل و قلبمان می‌یابیم (یعنی ایمان و آگاهی غیر قابل تردید داریم) که ما و سایر اشیا را آفریدگاری است مهربان و رئوف و بخشنده و مجیب و... که جز از راه وجود مخلوقاتش شناخته نمی‌شود، نه ذات او در ماست، و نه وجود ما در ذات او می‌باشد، و نه با صرف‌نظر از تعیّن و هاذیتمان کنه وجود آن کنز خفی را به علم حضوری شهودی (یکی بودن عالم و معلوم با صرف‌نظر از تعیّنات) وجدان کرده‌ایم (واجدیم).

این تفسیر در نظر متکلمین و اعلام دین کاملا مورد تایید و پذیرش است، ولی با مبانی و تصریحات پیروان تفکیک و عرفا و

www.ebnearabi.com

تفکیک می گوید:
این را که دانستید به تشبیه دقت کنید. ما وکر و وعاء مشیت خدا هستیم، یعنی خدا خواست ما خواستیم و خدا نخواست ما هیچیم، نه اینکه ما می‌خواهیم آنچه را که خدا می‌خواهد، مطلب بالاتر از اینهاست. ائمه می‌فرموده‌اند که ما نمی‌خواهیم مگر آنچه را که خدا می‌خواهد. آن‌ها که اهل رضا و تسلیم هستند این طورند، اما مطلب بر پایه بلندتری از این مرتبه است بفرماید ما از خودمان هیچ نداریم. آنچه در ماست از اوست. نی هستیم برای نایی. صدایی که از ما بیرون می‌آید صدای اوست؛ ما مشیت نداریم؛ مشیت ما به معنای آن است که خدا در ما احداث مشیت می کند... "تبارک الله احسن الخالقین"، اشاره به خالقین می کند که او احسن آن‌هاست، خالقیت خالقین دیگر به اوست و به عین مشیت او.

فلاسفه نمی‌سازد.

تفسیر دوم: وجدان به معنای واجدیت است یعنی چنانچه از تعیّن و هاذیت ما صرف‌نظر شود، وجودمان غیر از خدا چیزی نیست، پس معرفت وجدانی یعنی واجد شدن اشباح ما، همین وجودی را که جز آن اصلا وجودی نیست لذا چنانچه از تعیّنمان صرف‌نظر شود خود خدا را به خودش و بدون واسطه شناخته‌ایم یعنی واجد می‌باشیم اگر چه این واجدیت وجود خدا هرگز پایانی ندارد و به مراتب نامتناهی امکان دارد که برای عارف حاصل شود.

این تفسیر همان چیزی است که پیروان تفکیک و فلاسفه و عرفا می‌گویند ولی از نظر مکتب وحی و اعلام فقها و متکلمین و اهل توحید قابل قبول نیست.

یافتن ذات خداوند از راه واجد شدن هستی او در وجود عارف، عینا همان عقیده وحدت وجود، و مبتنی بر «یکی دانستن وجود خالق و مخلوق» و «اتحاد علم و عالم و معلوم» از حیث حقیقت هستی، و تفاوت آن‌ها از حیث محدودیت و عدم محدودیت، و تعیّن و عدم تعیّن است.

راه شناخت خداوند متعال منحصر به اقامه دلیل و برهان و استدلال بر وجود ذاتی است که از هر لحاظ متعالی از وجود مخلوقات بوده و ما به هیچ عنوان واجد وجود او نیستیم، بلکه او خالق و آفریدگار ماست که واقعا به کنه وجودش مباین با وجود ماست.

ما در باب خداشناسی و عبادت پروردگار متعال خداوندی را مورد تصدیق و دعا و نیایش و تضرع و ابتهال و التجا و مناجات و انس و خوف و خشیت و بیم و امید خود قرار می‌دهیم که واقعا قریب و مجیب و رحمان و رحیم و آفریدگار ما است.

او هرگز مانند مخلوقات خود دارای صورتی نقش بسته در عقل یا وهم نبوده، بلکه بر خلاف هر صورتی است که در تصور و توهم آید. و در این صورت ما خود خداوند را ـ به همین گونه‌ای که گفتیم ـ واقعا شناخته و عبادت می‌کنیم. نه اینکه غیر او را شناخته و به جای او قرار داده باشیم، بلکه اگر گفته می‌شود که خداوند را باید از راه مخلوقات او شناخت منظور این است که وجود و شناخت مخلوقات او، وسیله پی بردن به وجود وی به همان گونه‌ای که گفتیم می‌باشد، نه اینکه صورت و شکل و قیافه‌ای از ذات وی در خود ترسیم کنیم (رجوع کنید به کتاب «فراتر از عرفان» از مؤلف).

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

الحمد لله الذی أعجز الاوهام أن تنال إلا وجوده.[۱۸۲]

حمد و ستایش خداوندی را که اوهام و اندیشه‌ها را از اینکه جز به وجود او رسند ناتوان ساخته است.

لم تجعل للخلق طریقا إلی معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك.[۱۸۳]

برای خلق خویش غیر از ناتوانی و عجز آنان، هیچ راهی به سوی معرفت و شناخت خود قرار نداده‌ای.

کمال معرفته التصدیق به.[۱۸۴]

فراترین درجه شناخت خداوند، تصدیق به وجود اوست.

لیس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدلیل علیه.[۱۸۵]

هر چیزی که شناخته شود معبود نیست، خداوند آن است که به وسیله دلیل بر وجود خود راهنمایی می کند.

ما تصور فهو بخلافه.[۱۸۶]

هر چه در تصور آید، خداوند بر خلاف آن است.

سید الشهدا علیه السلام می‌فرمایند:

لیس برب من طرح تحت البلاغ، أو وجد فی هواء أو غیر هواء.[۱۸۷]

آنکه در دسترس وصول و رسیدن بوده، یا در هوا یا غیر هوا (مثلا در نفس انسان) وجدان شود پروردگار نیست.

امام باقر علیه السلام می‌فرمایند:

دیدگان او را به مشاهده عیانی ندیده‌اند، و دیده‌های دلها به حقیقت ایمان او را یافته‌اند. با مقایسه شناخته نمی‌شود، و با حواس ادراک نمی‌گردد، و به مردمان شباهت ندارد. تنها به آیات خود وصف می‌شود، و شناخت او از راه نشانه‌هایش می‌باشد.[۱۸۸]

آفریدگار اشیا از راه خود مخلوقات برای آن‌ها تجلی کرده است. و به ـ ملاک قابل رؤیت بودن خود آن‌ها ـ قابل رؤیت نیست، و تحاکم اوهام را به سوی خود آن‌ها کشانده است، و در خود آن‌ها تباین و غیریت خود با اشیا را اثبات فرموده است، آن‌ها را دلیل بر وجود خود قرار داده، و به وجود خود آن‌ها ایمان و اقرار به وجود خود را شناسانده است، تصدیق به وجود خداوند به وسیله عقل حاصل می‌شود، و با اقرار به وجود او ایمان کامل است.[۱۸۹]

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

معرفت و شناخت حقیقی اشیا چهار وجه دارد. اول: اینکه نگریسته شود که آیا آن شیء موجود است یا نه؟ دوم: اینکه دانسته شود که

حقیقت و جوهر ذات آن شیء چیست؟ سوم: اینکه چگونگی و صفات آن چیز شناخته شود. چهارم: اینکه علت وجود آن شیء دانسته گردد.

شناخت صحیح هیچ یك از این وجوه درباره خالق برای مخلوق ممکن نیست مگر اینکه فقط بداند که او موجود است. پس اگر

بنا بر مبانی سوفسطائیان آنچه در دسترس ماست همان خیالات و ذهنیات بوده، و عالم خارج پیوسته مشکوک می‌باشد. ابن عربی و اتباع وی می‌نویسند: حضرت وجود تماما خیال است و همان خیال است که تقسیم به محسوس و متخیل می‌شود. و کل آن‌ها خیال است و این مطلب را هیچ کس نمی‌داند و قبول ندارد مگر کسی که با این مقام و منزل رسیده باشد... و نزدیک به این مقام و منزل نیست مگر سوفسطائیان.

گفتیم حقیقت ذات و صفات او چیست؟ دانستن آن ممتنع است.

سؤال از علت نیز درباره خالق ساقط است، زیرا او جل ثناؤه، علت همه اشیا است، و هیچ چیز علت او نیست،[۱۹۰]

ولا یعرف إلا بخلقه تبارك وتعالی.[۱۹۱]

خداوند جز به خلق خویش شناخته نمی‌شود.

امام رضا علیه السلام می‌فرمایند:

کل معروف بنفسه مصنوع... بصنع الله یستدل علیه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالفطرة تثبت حجته، خلق الله الخلق حجابا بینه وبینهم.[۱۹۲]

هر چیزی که مورد شناخت واقع شود مصنوع و مخلوق است... از آفرینش خداوند متعال بر وجود او استدلال می‌شود، و به واسطه عقول ایمان و معرفت به او حاصل می‌شود، و به فطرت حجت او قرار می‌یابد، مخلوقیت خلایق خود حجاب بین خالق و خلق است.

ویستدل علیه بخلقه حتی لا یحتاج فی ذلك الطالب المرتاد إلی رؤیة عین، ولا استماع أذن، ولا لمس کف، ولا إحاطة بقلب.[۱۹۳]

به وجود خلق بر وجود او استدلال می‌شود تا اینکه جوینده، نیازمند دیدن چشم، یا شنیدن گوش، یا لمس با دست، و یا احاطه با قلب نشود.

معنای شرك، وجود شیطان، اجسام، حیوانات و...

گر چه منحصر دانستن وجود به یك موجود، ـ چه خالق باشد و چه مخلوق ـ عقیده‌ای باطل و مخالف با عقل و برهان و ضرورت ادیان است و شرك و ثنویت این است که انسان به دو یا چند خدا معتقد باشد نه به دو یا چند موجود که یکی از آن‌ها خالق و بقیه مخلوق وی باشند، اما بر اساس مبانی فلاسفه و عرفا اعتقاد به وجود دو موجود شرك و ثنویت انگاشته شده، و در نظر ایشان در تمام عالم جز خدا وجودی نیست. لذا ایشان معتقدند هر چیزی که پرستیده شود در حقیقت خدا عبادت شده، و حتی گوساله پرستی بنی اسرائیل هم در واقع پرستش خدا بوده است.

عرفا می‌افزایند همه اشیا جلوه‌های ذات و تعیّنات هستی خداوندند که آن‌ها را اسم و صفت الهی می‌نامیم. شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» الهی بوده، از لحاظ اصل وجود، و با صرف‌نظر از این تعیّن، جز خدا چیزی نیست.

اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی‌الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است. بت را هم حق کرده و آفریده است، و هم حق گفته که بت‌پرست باشند... و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است... و چون او به صورت بت متجلی و ظاهر گشته است، خوب و نکو بوده است... چون فی‌الحقیقه غیر حق موجود نیست، و هر چه هست حق است.[۱۹۴]

هر یك از ممکنات، مظهر یك اسم از اسمای حقند، هر چند گفتن و شنیدن این سخن دشوار است ولی حقیقت این است که: شیطان هم مظهر اسم «یا مضل» است.[۱۹۵]

والعارف المکمل من رأی کل معبود مجلی للحق یعبد فیه، ولذلك سموه کلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حیوان أو إنسان أو کوکب أو ملك.[۱۹۶]

عارف کامل آن است که هر معبودی را نموداری بداند که حق در آن پرستیده می‌شود، و به همین جهت است که همه ایشان آن را «اله» نامیده‌اند، گرچه نام آن یا سنگ است و یا درخت، و یا حیوان است و یا انسان، و یا ستاره است و یا فرشته.

عبادت از عابدی که تعیّن او عدمی است به هر طریق که واقع شود مخصوص گردد به ذاتی که تعیّن او عین هستی بود «وقضی ربك ألا تعبدوا إلا إیاه»و جمله عابد حق باشند «کل له قانتون» أی کل له عابدون.[۱۹۷]

إن العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء.[۱۹۸]

عارف کسی است که حق را در هر چیزی ببیند؛ بلکه عارف حق را عین هر چیزی می‌بیند.

نظریه مکتب تفکیك نیز این است که غیر از خدا وجودی نیست و در عالم به هیچ‌وجه شرك نمی‌باشد. و به غیر نور خدا نوری (وجودی) نیست. به طور کلی هر کمالی (وجودی) منحصر به خداست، غیر وجود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست:

واقع مطلب این است که در عالم به هیچ‌وجه شرك نمی‌باشد. نور السماوات والارض خداست... اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا علم و قدرت و وجود دیگری باشد لازم می‌آید که خدا علم و قدرت و وجود خودش را واجد، و علم و قدرت و وجود

www.ebnearabi.com

دیگران را فاقد باشد، پس در خدا ترکیب پیش می‌آید...بنابر این غیر وجـود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست.[۱۹۹]

در نظر ایشــان نور و وجود شیطان و نواصب و خوارج هم غیر از نور و وجود خدا نیست، و چنانچه از تعیّن شیطان و... صرف‌نظر شود شیطان هم جز خدا چیزی نیست.

وهكذا إلى الفســقة الناصبين فإنهــم مخلوقون باذن الله من نور الشيطان أو من نور فلان وفلان وفلان.[۲۰۰]

شیطان هم نور وجود دارد. وجود نور است.[۲۰۱]

نکته‌ای که باید اجمالا به آن اشــاره کنم این است که کمالات الهی تا آنجا که وجود رفته سریان یافته است. این حرف را فلاسفه هــم پذیرفته‌اند چون گفته‌اند هر جا وجود هســت قدرت و اختیار و جمال و جلال و عزت و ســلطنت و احاطه هســت و... نهایت این جریان متناســب با درجــات و مراتب وجود فــرق می‌کند این گفته مشــابه مشرب کتاب و ســنت در مالکیت است. مالکیت به شدت و ضعف اختلاف پیدا می‌کند.[۲۰۲]

کشف و شهود و تجرید و ریاضت

گرچه از دیدگاه عقل و وحی و برهان، کشــف و شهود و تجرید و ریاضت و... دارای هیچ‌گونه ارزشی نمی‌باشد (ن. ک: اثبات توحید و بطــلان وحدت وجود از مؤلف)، اما در دیدگاه مکتب تفکیک برای وصول به معرفت حقیقی باید از علوم و دانسته‌ها جدا شد و در حالت بی‌فکری و بی‌عقلی، کنه وجود خداوند را به شهود و حضور یافت و وجدان کرد و هر چیزی که از غیر این راه به دست آید اصلا ارزش نداشته، بلکه ضلالت و جهالت محض است:

درس در خلقــت بــود و گفتیم که حقیقــت آن را زمانی وجدان می‌کنیــد که بتوانید تجرید نماییــد و از بدن منخلع گردید و خود را وجــدان کنید... تجرید واقعی خیال تجرید نیســت و باید دقت کنید کــه هیچ‌کدامتان در این راه نیفتید... بهترین راه برای تجرید واقعی و کنده شــدن از بدن و روی پای خود ایســتادن و شــهود وجدانی خود کردن... و در اینجاســت که وجدان او واقعا روشــن می‌شود و یافتن‌هــای واقعی به او دســت می‌دهد... مرحوم میــرزا می‌رفت و انخــلاع می‌نمــود و خود را می‌یافت و وجــدان می‌نمود و می‌آمد و یکی دو حرف بیان می‌نمود و من اگر دو سه شبهه شیطانی و فکری مطرح می‌کردم و او را خســته می‌نمودم او فردا شــب از راه دیگری می‌آمد و همه راهها را بر من می‌بست اینها نشانه‌های وجدان واقعی اســت اما وجدان خیالی این‌طور نیست... برای فهم حقیقی مطالب عالم اظله واشباح راه منحصر در تجرید و خلع بدن و وجدان نمودن خویش است... به وجدان واقعی خودتان نایل شوید... اگر این حالت خضوع و خشوع تجرید برایتان پیدا شود انخلاع از بدن در اختیارتان می‌آیــد. من می‌دیدم که مرحوم میرزا مهدی ره در مجلس و درون اجتمــاع بود اما در حال تجرید به ســر می‌برد در این حالت خودتان را وجــدان می‌کنید و روزنه‌ای از آن مقام اظله و اشــباح را خواهید فهمید.[۲۰۳]

در روایات در این زمینه شرح مبسوطی ندادند و از اسراری است کــه به خواص که تحت تربیت ولایتی این خانواده بوده‌اند ســپرده شــده است. بعضی از اینان که چشم وجدانشان باز شده این عالم را یافته‌اند. گفتیم بیان این عالم به گفته نیست بلکه به تجرید می‌توان به حقیقتش رســید و آن هم تجریدی که بتواند واقعا خلع بدن کند، نــه آنکه به خیال منخلع گردیده باشــد. تجرید اگــر دوام پیدا کرد ومکرر شــد وبه اختیار شــخص درآمد آن وقت عالم اظله را می‌یابد و حقیقت بدن را مشــاهده می‌کند و واقعیت روح حیوانی را وجدان می‌نماید.[۲۰۴]

اما حقیقت آن (عالم اظله و اشباح) چیست؟ تا تجرید واقعی پیدا نکنید نخواهید یافت.[۲۰۵]

أعظــم الحجب للمعرفة حجاب التعقــل... فأصعب الصعاب خلع الانــداد عن الله وخرق حجب الوهم والعقــل وذلك ـ لا يمكن إلا باللافكرية واللاوهمية واللاتعقلية.[۲۰۶]

بالاترین حجاب معرفت و شــناخت حجاب تعقل اســت... پس سخت‌ترین چیزها نفی شریک از خدا و پاره کردن حجاب‌های وهم وعقل اســت و آن هرگز امکان ندارد مگــر به لا فکری و لاوهمی و لا تعقلی.

مرحـوم حلبـی: در عالـم به هیـچ وجه شـرک نمی‌باشد. نور السـماوات والارض خداسـت... اگر در مقابل و به محاذات علم و قدرت خدا علـم و قدرت و وجود دیگری باشـد، لازم می‌آید که خـدا علم و قدرت و وجـود خـودش را واجد، و علـم و قدرت و وجـود دیگران را فاقد باشـد، پس در خدا ترکیب پیش می‌آید...بنابر این غیر وجود و نور و علم و قدرت خدا، وجود و نور و علم و قدرت دیگری نیست.

الســر المستتر الذي أوقع العرفاء في ورطة الاشتباه وبحر الغفلة فــي جميع الابــواب المعارف الربوبي أمر واحد وهــو أنهم كانوا من أهل البرهان.[۲۰۷]

ســر نهانی که عرفــا را در جمیع ابراب معــارف ربوبی در ورطه اشتباه و در یای غفلت انداخته است امر واحدی است و آن این است که آن‌ها اهل برهان می‌باشند!

فلسفه و عرفان می‌گوید:

الوجــود المطلــق الغنــي عنهما الظاهــر في الانفس والافاق، فعلمتــه بالفطرة أولا ولا تعلم بعد، ما الامــكان وغيره من الاخفياء فيستشهدون به عليه.[۲۰۸]

تفکیک هم می‌گوید:

مضافا إلی کون السوق بالبرهان حجابا عن معرفة الله الواقعی لانها لا تحصل إلا عند محو الموهومات والمعلومات والمعقولات. والسلوك بالبرهان اللمی والانی لا یزید إلا صورا معقولة تکون حجبا عن معرفة الله الخارجی الشاهد الحاضر المحیط علینا... فکل عقل... یستقل بحرمة سلوك البرهان لکل أفراد البشر.[۲۰۹]

جبر و اختیار در خالق و مخلوق

نظریه فلاسفه

بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و «قاعده امکان اشرف»، خداوند، قادر بر ایجاد هر چیز و به هر گونه‌ای که بخواهد نیست، بلکه باید اشیا بر طبق نظامی معین از او صادر شود، و در این طریق جز صدور امر واحدی از او تبارک و تعالی ممکن نیست. تمام افعال خوب و بد و زشت و زیبا هم بر اساس قانون جبری و غیر قابل تخلف علت و معلول از آن خداوند است و ما مجبورانی هستیم به صورت مختاران.

... ولا شیء فی سلسلة الوجود الامکانی إلا وهو واجب موجب بالغیر، والعلل تنتهی إلی الواجب بالذات وهو العلة الموجبة لها ولمعلولاتها.[۲۱۰]

تمامی موجودات سلسله امکان، واجب و موجب بالغیر و بدون اختیار بوده، و تمامی علل به واجب بالذات برمی‌گردند که او خود سبب ایجاب و اضطرار آنها و معلولاتشان می‌باشد.

ما من شیء ممکن موجود سوی الواجب بالذات حتی الافعال الاختیاریه، إلا وهو فعل الواجب بالذات، معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط.[۲۱۱]

غیر از واجب بالذات، همه ممکنات حتی افعال اختیاری، فعل خداوند است که بدون واسطه یا با واسطه از آن او می‌باشد.

در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد.[۲۱۲]

فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جز وی نیست.[۲۱۳]

نحن مضطرون فی الجمیع.[۲۱۴]

ما در تمامی این احوال مضطر و بدون اختیار می‌باشیم.

نظریه عرفا

غیر از خداوند اصلا چیزی وجود ندارد که بتوان افعال را به آن نسبت داد، بلکه تمام افعال مانند کفر و ایمان و گناه و طاعت و غیر آن بدون واسطه از خداوند صادر می‌شود.

شبستری می‌گوید:

کدامین اختیار ای مرد جاهل
کسی را کاو بود بالذات باطل
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کاو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت
همین نادان احمق ما و من گفت
چه بود اندر ازل ای مرد ناهل
که این یك شد محمد و آن ابوجهل
کرامت آدمی را ز اضطرار است
نه آن کاو را نصیبی ز اختیار است[۲۱۵]

در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان، و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد.[۲۱۶]

فاعل، در هر موطن اوست، و موثری جز وی نیست.[۲۱۷]

انسان و تمامی موجودات دیگر، درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحانه می‌باشند، زیرا هیچ فاعلی جز پروردگار عالمیان وجود ندارد.[۲۱۸]

نظریه مکتب تفکیک

از نظر فلسفه عرفان بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و «قاعده امکان اشرف»، خداوند، قادر بر ایجاد هر چیز و به هر گونه‌ای که بخواهد نیست، بلکه باید اشیا بر طبق نظامی معین از او صادر شود، و در این طریق جز صدور امر واحدی از او تبارك و تعالی ممکن نیست. تمام افعال خوب و بد و زشت و زیبا هم بر اساس قانون جبری و غیر قابل تخلف علت و معلول از آن خداوند است و ما مجبورانی هستیم به صورت مختاران. پیروان میرزا هم در عین تمسك به قواعد متعدد فلسفی می‌گویند:

حدود این واقعیت را (که خداوند به ماهیت خاتم الانبیا صلی الله علیه و اله و سلم از وجود و نور و عظمت خودش تملیك می‌کند) بر اساس قواعد فلسفی: الواحد لا یصدر منه الا الواحد و امکان اشرف می‌توان نشان داد.[۲۱۹]

به حکم عقل و نقل، و برهان و عیان هر دو (یعنی هم منطق و فلسفه، و هم شهود عیانی، و هم روایات) اثبات شده است که خلقت این طور نیست. درست است که خالق و معطی همه خداست، اما همه را خداوند بلا واسطه نداده است. قاعده امکان اشرف،... قاعده علت غائیه، قاعده وجوب عبودیت کامله، سه قاعده است که مستقل و مفصل گفته شده است. قاعدهٔ امکان اشرف می‌گوید: محال است که فیض وجود به اخس برسد مگر اینکه در رتبه اقدم به اشرف رسیده باشد.» این قاعده مبرهن است. هم ابو علی سینا و هم آخوند ملا صدرا و هم شیخ اشراق و بعدی‌ها نوشته‌اند که قاعده به برهان قطعی مبرهن است. شیخ اشراق روی مشاهدات عیانی خودش و پیشاپیش می‌گوید که این قاعده قطعی است... اخس نمی‌تواند نور را در رتبه اشرف و مقدم بر اشرف بگیرد... بایستی نور هستی، نور حیات، نور علم و قدرت و تمام این انوار کمالیه ابتدا به اشرف برسد و از طریق اشرف به اخس.[۲۲۰]

نیز در نظر ایشان جز خدا وجودی نیست، و حقیقت وجود ما جز ماهیت و شبح وجود چیزی نبوده، و با صرف‌نظر از تعیّنات، جز وجود خدا نیست. هر گونه کمالی مانند علم و قدرت و حیات و اختیار و مشیت و... از سنخ وجود بوده، خارج از ذات و ماهیت و حقیقت ماست ـ چرا که گفتیم حقیقت ما سنخ ماهیت و شبح است نه وجود ـ مشیت ما همان مشیت خداست که در ما محقق می‌شود و ما تنها ظرف مشیت خداییم. و اگر مشیت و وجود به ما نسبت داده می‌شود

www.ebnearabi.com

تنها از جهت و لحاظ تعیّن ماســت، نه اینکه وجود و مشیتی غیر از وجود و مشیت خدا داشته باشیم.

در عالم وجود نیز وجودی به جز وجود او نیســت و ماهیات، که حقایق اشیاءاند از وجود خدا مالک می‌شوند. (معارف الهیه، ۷۶۶).

ما همگی لا شیء هستیم و خاتم الانبیا هم فقر صرف و لا شیء است ماهیت فقر صرف است(معارف الهیه،۷۶۷)

«معارف القرآن» می‌نویسد:

فهــو تعالی موصوف ومعروف بغیــره بالحقیقة وحیث ان الخلیفة نفــس الله فعلــه فعله وزیارته زیارتــه ...فهو المتجلــی بهم... فهو معــروف بالحقیقة بتلك الایات وموصوف بها فتعریف الحق نفســه بغیــره وتجلیه و ظهــوره بغیره یرجع الی قرب العبــد وصیرورته واجداً لربه وفاعلا به تعالی شانه فی عین انّ هذه المعروفیة والتجلی و الظهور لا یعقل ولا یدرك ولا یفهم فلا یعرف الاّ بالحق تعالی شأنه.

پــس شناســاندن خــدا ذاتــش را به توســط غیر خود، و نیز تجلی و ظهورش به توســط غیر خود [که همان تعیّنات و اشــکال و صور وجود خدایند]، به معنای نزدیکی عبد به خدا، و دارا شــدن اوست ذات خــدا را [یعنی تعیّــن وجود خدا به صورت عبــد در عین لا تعیّنــی، و تقوّم وجــود عبد به وجود خدا اســت، چه این که غیــر از وجود او وجودی نیســت]، و فاعل بودنش به ذات خدای تعالی شــأنه می‌باشــد. در عین این که این معروفیت و تجلی و ظهور مورد تعقل و ادراک و فهم واقع نمی‌شود مگر به خداوند تعالی شانه.

در همیــن مورد بر اســاس مســلك عرفان و فلســفه نیز گفته می‌شود:

ســالك... توجه بــه نفس خود بنماید تا کم کم تقویت شــده به وطن مقصود برســد که حتی در حین تلاوت قرآن بر او منکشــف شود که قاری قرآن خداست جل جلاله... تمام افعال، در جهان خارج اســتناد به ذات مقدس او دارد، و می‌فهمد که فعل از او سر نمی‌زند بلکه از خداســت... در این مرحله سالك جز خدا را نخواهد شناخت، بلکه خدا خود را می‌شناسد و بس. ذات، ذات مقدس حضرت خداوند است.[۲۲۱]

مکتب میرزا می‌افزاید:

آنچه در ماست از اوست. نی هستیم برای نایی. صدایی که از ما بیرون می‌آید صدای اوســت؛ ما مشیت نداریم؛ مشیت ما به معنای آن است که خدا در ما احداث مشیت می‌کند.[۲۲۲]

قرآن هم می‌فرماید «وما تشــاؤون إلا أن یشاء الله» در روایات دارد که این آیه خاص ماســت ما وعاء مشیة الله هستیم. به عبارت دیگر خدا مشــیت خودش را در ماهیات مــا ایجاد و احداث می‌کند مشیت خدا که آمد ما ذو مشیت می‌شویم، آن مشیت که نبود چیزی در کار نیســت. این نکته بســیار لطیف است و باید در آن جدا دقت شــود آب اگر در لیوان نباشــد لیوانی نیســت یك تکه شیشه است. مرغ اگر درون آشــیانه نباید آشیانه‌ای نیست یك سوراخ خالی است همچون سوراخ‌های خالی دیگر.[۲۲۳]

البته در مسلک عرفا هم گفته می‌شود:

ائمه کــه دارای ولایت مطلقه و کلیه هســتند... بــه معنای آن نیســت که مشــابه و مماثل خواست خدا در خود خواستی دارند و به اعطای خدا به ایشــان به طور منحاز و منفک این خواســته‌ها را در عالم خارج محقق می‌سازند... بلکه به این معناست که در خارج یک اراده و یک اختیار و مشیت بیش نیست و آن اراده و اختیار و مشیت خداست و بس. (روح مجرد، سید محمد حسین حسینی تهرانی)

تفکیکیان می‌افزایند:

این را که دانستید به تشبیه دقت کنید ما وکر و وعاء مشیت خدا هستیم، یعنی خدا خواســت ما خواستیم و خدا نخواست ما هیچیم، نــه اینکه ما می‌خواهیم آنچــه را که خدا می‌خواهد، مطلب بالاتر از اینهاست. ائمه می‌فرموده‌اند که ما نمی‌خواهیم مگر آنچه را که خدا می‌خواهد آن‌ها که اهل رضا و تسلیم هستند این طورند، اما مطلب بر پایه بلندتری از این مرتبه است بفرماید ما از خودمان هیچ نداریم. آنچه در ماســت از اوست. نی هســتیم برای نایی. صدایی که از ما بیرون می‌آید صدای اوســت؛ ما مشــیت نداریم؛ مشیت ما بمعنای آنســت که خدا در ما احداث مشــیت می‌کند... «تبارك الله احســن الخالقین»، اشاره به خالقین می‌کند که او احسن آن‌هاست، خالقیت خالقین دیگر به اوست و به عین مشیت او.[۲۲۴]

امــام علیه الســلام می‌فرمایند لا فرق بینــك و بینهم إلا أنهم عبــادك وخلقك یعنی وجــود و علم و قدرت... دیگری نیســت جز خدا.[۲۲۵]

ملا محمد بلخی در این زمینه بد نمی‌گوید:

علمـا و فقهـای ما نـه تنها در اصول اعتقـادات، بلکه در فقه و اصـول فقه هم از چاشــنی‌های مختلف اســتفاده نکرده، و با نســبت دادن اندیشــه‌ها و یافته‌های خویش به عرش و آسمان، انتظار تسلیم شدن دیگران در مقابل مطالب خویش را ندارنــد، چرا که نشــان حقانیت حق را بر جبین خــود آن می‌بینند و هرگز دفاع از عقایــد خود را نیازمند توســل به راه‌کارهای باطــل نمی‌یابند، لذا وجوه مختلف آرا و انظــار خــود و دیگران را در فضایی کاملا علمی و اســتدلالی، تقریر و تبیین می‌کنند، و جز برای معصومین علیهم الســلام برای اندیشــه‌های احدی، و تحت هیــچ عنوانی، امتیاز و قداســتی قائل نیســتند، و تقوی، یا دیانــت، یا ریاضت، یا تشــرف خدمت امامان علیهم السلام را نشان حقانیت، یا عصمت یا برتری فکر و اندیشه او نمی‌شمارند.

گم شود از مرد وصف مردمی
چون پری غالب شود بر آدمی
زین سری نه زان سری گفته بود
آنچه او گوید پری گفته بود
کردگار این پری خود چون بود
چون پری را این دم و قانون بود
هر که گوید حق نگفته کافر است
گر چه قرآن گفته پیغمبر است

... هم چنان‌که نایی در نی، و پری در آلتیت مصروع این اعمال را انجام میدهد پیامبر صلی الله علیه آله هم نیی است که نایی آن خداست، حرف پیامبر حرف خداست، او کاره‌ای نیست و اصولا اویی در کار نیست هر چه هست از خداست.[۲۲۶]

بدیهی است با توجه به مبانی مکتب میرزا، این مطلب مخصوص برخی مخلوقات نبوده، بلکه همه یعنی چه امامان معصوم علیهم السلام و چه غیر ایشان را شامل می‌شود.

تمام افعال شما فقط توجه است و غیر از توجه هیچ چیز دیگر نیست... اینکه همه افعال انسان داخلی و خارجی توجه‌های بالآلة و من دون الآلة اوست یکی از رموز و اسرار بزرگ قرآن و روایات ائمه اهل البیت علیهم السلام است... در کتاب‌های کلامی هم این مطلب یافت نمی‌شود. دریافت این اصل از آن کسانی است که ملکوتشان به مقام امام زمان ارواحنا فداه اتصال یافته است و آن حضرت آن‌ها را بر این حقیقت واقف نموده‌اند و تنبه داده‌اند و اکنون پس از پنج واسطه برای شما مطرح می‌گردد.[۲۲۷]

فعل ما در جمیع مراحل غیر از توجه هیچ چیز دیگری نیست و این را احدی از فلاسفه (نه اشراق، نه مشاء، نه رواق) نفهمیده.[۲۲۸]

إن کنه أفعال الفواعل الامکانیة یرجع إلی أمرین أحدهما... فی الفواعل المختارین القادرین فقط وهو عبارة عن التوجه والشهود والرؤیة والوجدان وغیر ذلک من العبارات، وثانیهما... عبارة عن قبول الماهیة وجود الماهیة الاشرف ووجدانها إیاه ومالکیتها له إما عن اختیار الفاعل وقدرته کما فی المنفعلات عن الفواعل المختارین القادرین، أو لا عن اختیاره وقدرته بل بإذن الله تعالی کما فی المنفعلات عن الفواعل الغیر المختارین.[۲۲۹]

همانا کنه افعال فاعل‌های امکانی بازگشتش به یکی از دو امر است، یکی فقط در فاعل‌های مختار قادر است، و آن عبارت است از توجه و شهود و رویت و وجدان و غیر آن. و دومی آن عبارت است از قبول ماهیت، وجود ماهیت اشرف از خود را و وجدان آن و مالکیتش آن را، یا به اختیار و قدرت فاعل، کما این که در منفعلاتی که از فاعل‌های مختار و قادر قبول فعل می‌کنند؛ و یا بدون اختیار و قدرت بوده بلکه به اذن خداوند است کما این که در منفعلاتی که از فاعل‌های مختار و قادر قبول فعل می‌کنند چنین است.

البته فلسفه و عرفان هم می‌گوید:

ان من علم حقایق السماوات، أدرج حقائقها فی وجوده فضلا عن رقائقها، ومن هنا قیل: «الحکمة صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی».[۲۳۰]

بر اساس آن‌چه که در مورد تفسیر فاعلیت بر مبنای مذهب سوفسطائیان بیان داشتیم که حاصل آن این بود که فعل و فاعل و مفعول همه یک چیزند و افعال ما اصلا خارجیت ندارند، اینک شایسته است که به کلمات تفکیکیان نیز توجه کنید:

افعال شما چیزی جز توجهات شما نیستند و این توجهات هم چیزی غیر از وجودتان و انحای وجودتان نمی‌باشند. منتهی تارة این توجهات را در مقام اعلی و اشرف نفس به حالت بساطت واجد هستید، و اخری به هنگام انجام دادن افعال آن‌ها را به مقام اخس آورده تفصیل بخشیده‌اید. وجود شما هم مال خودتان نیست بلکه خداوند به شما تملیک کرده است.[۲۳۱]

فعل شما همان توجهی است که به ماهیت آب خوردن خارجی می‌کنید. بر زمینه فرض تمامی اسباب طبیعی و تأثیرات خارجی آن چه مال شما است توجه آب خوردن است... شما هنگامی که با زنی... برخورد می‌کنید... خیره شدن به چهره او وابسته به توجه شماست. اصلا خیره شدن چیزی جز توجه شما نیست.[۲۳۲]

کنه اختیار را آقایان فلاسفه وجدان نکرده‌اند تعارف هم ندارد. کنه اختیار را بنابر آنچه که ما گفتیم و وجدانی شما شد آزادی نفس است نسبت به تنزل دادن وجود معلول، و قدرت عبارت بود از مالکیت نفس وجود مقدور را به نحو اعلی و اشرف. این کنه اختیار ما بود.[۲۳۳]

برای پی بردن به واقعیت افعال، به فعلی در مقام اشرف نفستان دقت کنید. شخصی را نشسته بر یک صندلی تصور کنید... همه شما به سهولت می‌یابید که پیش از توجه شما و اعدام آن‌ها به سلب توجه شما از آن ماهیت است که در این حالت به مقام ذکر حکیم ـ آن جایی که عرب نی نمی‌اندازد! ـ رجوع می‌کند. این رجوع چیست و آن واقعیت چه می‌شود و کجا می‌رود فعلا مقتضی نیست که بگویم بدین جهت که بدون استثنا استعداد دریافت آن را ندارید و حالت وجدان آن در شما پیدا نمی‌شود. لذا از آن می‌گذرم [البته در درس بیست و پنجم آمده است: ...و ذکر حکیم که باطن نورانی حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم است]... ولی آنچه به هر حال شما می‌یابید این است که اعدام و ابقاء آن صورت به دست شماست و نیز گفتیم که وجود آن صورت (تصور شما = شخص نشسته بر صندلی را) خود شما هستید و این توجه که وجود آن ماهیت است شعله‌ای از وجود خود شماست منتهی مادامی که توجه نکرده‌اید آن مقدور یعنی وجود آن ماهیت به نحو شگفت انگیز و فوق‌العاده‌ای از بساطت، شدت و وحدت در شما هست، و زمانی که توجه می‌کنید آن وجود به شکلی ضعیف در شما جلوه می‌کند... روشنایی این لامپ چیست... این انرژی نورانی خود انرژی الکتریکی نیروگاه نیست اما غیر آن هم نیست... بخشی از انرژی نیروگاه در این لامپ به شکل روشنایی خاصی نمایان شده است... رأس مخروط و آن نقطه نورانی و قوی به تنهایی دارای همه آن

گرچه حفظ سلسله‌ها و مراتب و روابط خاص استاد و شاگرد، و لزوم رعایت اجازات بین ایشان از اصول ضروری و مسلم مرام متصوفه بوده، و بدون شک بر خلاف ضروریات مبانی اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌باشد، اما میرزای اصفهانی (ره) در عین مخالفت شدید با سایر ارادتمندان استاد مشترک مدعی است سلسله اجازه تا استاد را که تماماً از عرفای مشهور و معروف می‌باشند کنار گذاشته، و بدون واسطه در عالم تجرید و انخلاع بدن خدمت استاد می‌رسیده و علوم و معارف را از وی اخذ می‌کرده است.

شدت‌های مختلفه مقاطع گوناگون مخروط است و همه آن‌ها را به شکل اعلی و ابسط داراست منتها وقتی که پخش شود در آن مقاطع ظاهر می‌گردد. این مثال‌ها را که فهمیدید حالا یادآور می‌شویم که شما پیش از آنکه به ماهیت انسان نشسته بر صندلی توجه کنید و آن را ایجاد نمایید و یا به ماهیت دیگر در موطن نفس و یا در خارج وجود بخشید می‌یابید که وجود همه آن‌ها را به نحو اعلی و ابسط واجد و مالک هستید... انسانی که واقعیت افعال را به بساطت و شدت واجد است و در انجام آن کارها تنها از شدتشان می‌کاهد و آن‌ها را ضعیف می‌کند و به ظهور می‌آورد دیگر برای اوست که آن کارها را به ظهور آورد و برای اوست که ماهیت آن‌ها را در ذکر حکیم باقی بگذارد و اصلا توجهی به آن‌ها نکند.[۲۳۴]

اقسام علیت و فاعلیت و تأثیر

از دیدگاه عقل و برهان و مکتب وحی، علّیت و تأثیر دارای اقسام مختلفی است، مانند:

۱) خلق و آفرینش اشیا بدون سابقه وجودی آن‌ها (خلق لا من شیء)

۲) تطورات وجود یک شیء به صورت‌های مختلف مانند سرکه شدن آب انگور

۳) افعال ارادی و اختیاری فاعل مختار

ولی در فلسفه و عرفان هرگز علیت و معلولیت، و تأثیر و تأثر به معنای «خلقت و آفرینش» که همان معنای اول است، و «فعل فاعل مختار» که معنای سوم است پذیرفته نیست، بلکه در حقیقت، معنای معلولیت در فلسفه و عرفان منحصر است به تطورات وجود به اطوار مختلف آن که همان معنای دوم می‌باشد.

ملا صدرا حتی در باره فاعلیت خداوند هم می‌گوید:

رجعت العلية والإفاضة إلى تطور المبدأ الأول بأطواره.[۲۳۵]

معنای علیت و افاضه خداوند به این باز می‌گردد که خودِ او به صورت‌های مختلف و گوناگون درمی‌آید.

مکتب میرزا نیز مانند عرفا اساس معنای خلقت و دوئیت خالق و مخلوق را انکار می‌کند، لذا در نظر ایشان هم مانند عرفا غیر از خدا چیزی نیست که سخن از جبر یا اختیار، یا فاعلیت یا عدم فاعلیت او در میان آید. چنان‌که می‌گوید:

اعلم أيضا أن الفعل والانفعال المعقولي المقولي أي التأثير والتأثر غلط وباطل ولا مصداق لهما أبدا إذ المؤثر أو المتأثر إما أن يكون هو الوجود أو الماهية وكلاهما فاسدان. أما تأثير الوجود أو تأثره فقد عرفت أن الوجود لا يتغير ولا يتحدد أبدا ولا يتعيّن بنحو من أنحاء التعيّن وإلا يلزم الثاني للوجود... وأما تأثير الماهية أو تأثرها فقد عرفت أن الماهية ليست شيئا منحازة هناك حتى يؤثر فيها الوجود... نعم إن الماهية تملك نور ماهية أشرف بحقيقة المالكية وتقبله وتنفعل به.[۲۳۶]

بدان این که فعل و انفعال معقولی مقولی یعنی تاثیر و تاثر غلط و باطل است و برای این دو ابدا مصداقی نیست، زیرا موثر یا متاثر یا وجود است و یا ماهیت، و هر دو باطل و فاسد است. اما بطلان تاثیر یا تاثر وجود از این جهت است که دانستی که وجود هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند و محدود نمی‌گردد و به هیچ نحوی از انحاء تعیّن متعیّن نمی‌شود و الا لازم می‌آید که وجود محدود گردد... و اما بطلان تاثیر یا تاثر ماهیت به این جهت است که دانستی که ماهیت چیزی جدای از وجود نیست تا وجود بخواهد در آن اثر کند... بله ماهیت نور ماهیت اشرف از خود را به حقیقت مالکیت مالک می‌شود، و آن را قبول می‌کند، و از آن منفعل می‌شود.

نظریه مکتب وحی و عموم علما و فقها و متکلمین

خداوند متعال بر اساس قدرت و اختیار مطلق خویش هر چیزی را به هر گونه‌ای که بخواهد ایجاد می‌فرماید. افعال ما نیز واقعا و حقیقتا از خود ما که مخلوق خداوندیم می‌باشد، و نه با واسطه، و نه بدون واسطه، و نه با صرف‌نظر از تعیّنمان به خداوند نسبت داده نمی‌شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند:

يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ويقولون إن اللّه قد قدَّرها عليهم، الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل اللّه.[۲۳۷]

در آخرالزمان گروهی باشند که گناهان و معاصی را انجام دهند و گویند که خداوند آن را بر ایشان مقدر فرموده است. کسی که ایشان را رد کند مانند کسی است که در راه خداوند شمشیر کشیده باشد.

حضرت رضا علیه‌السلام می‌فرمایند:

من قال بالتَّشبيه والجبر فهو كافرٌ مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة.[۲۳۸]

هر کس به تشبیه و جبر اعتقاد داشته باشد مشرک است و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم.

صاحب علم جمعی

گرچه حفظ سلسله‌ها و مراتب و روابط خاص استاد و شاگرد، و لزوم رعایت اجازات بین ایشان از اصول ضروری و مسلم مرام متصوفه بوده، و بدون شک بر خلاف ضروریات مبانی اسلام و مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌باشد، اما بنیانگذار مکتب تفکیک در عین مخالفت شدید با سایر ارادتمندان استاد مشترک ـ که پیوسته نام وی را مخفی می‌داشته است ـ مدعی است سلسله اجازه تا استاد

را که تماماً از عرفای مشـــهور و معروف می‌باشــند کنار گذاشته، و بدون واســطه در عالم تجرید و انخلاع بدن خدمت استاد می‌رسیده و علوم و معارف را از وی اخذ می‌کرده است.

ایشان از چنین شـــخصی با عنوان مبهم صاحب علم جمعی یاد می‌نموده است، ولی بر اساس ادعای برخی بزرگان تفکیک و بیانات و مکتوبات رمزی ایشــان، صاحب علـم جمعی یکی از علمای چند قرن پیش به نام «ســید علی شوشــتری» است که در پی ارادت به مردی جولا (بافنده) در اثر شــنیدن یك خبــر به ظاهر غیبی، رویه و ســیره علمای اســلام بلکه امامان معصوم علیهم السـلام در امر قضــاوت و شــریعت را تخطئه نموده، و دســت از مناصب علمی و شرعی خود برداشته، تحت نظر ایشان به سلوك‌های خاصی پرداخته اســت تا آن‌جا که به معارفی که جــز «جبر» و «وحدت وجود» و... چیز دیگری نیست رسیده است. این مطلب که آیا حقیقت این عوالم چه بوده، و کسی که در اندیشه ایشان به عنوان صاحب علم جمعی و ســید علی شوشــتری تجلی کرده، و این مطالب را به ایشان القا نموده، چه حقیقت و هویتی داشته است نیز اصلاً معلوم نیست.

(برخی دیگر از شــاگردان میرزا گفته‌انــد: میرزا مهدی اصفهانی مدت سه ســال فقط معارف گفتند و نکات دقیقی را بیان می‌کردند و می‌فرمودند: این از صاحب علم جمع اســت. می‌گفتیم: آقا صاحب علم جمع کیست؟ می‌فرمودند: می‌شناسید او را.[۲۳۹]

برخی وحدت وجودیان در باره اتصال سند خود به جولای مذکور چنین می‌نویسند:

حقیقت عرفان از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السـلام ماثور است و طرقی که یداً به ید این حقیقت را نشر داده‌اند از یکصد متجاوز اســت، ولی اصول دســته‌های تصوف از بیست و پنج دسته تجاوز نمی‌کند و تمام این سلســله‌ها منتهی به حضرت علی بن ابی طالــب می‌گردد. و فقط در این بیســت و پنج فرقه دو ســه فرقه از خاصه می‌باشند و بقیه همگی از عامه‌اند. و بعضی از آنها سلسله‌شان به معروف کرخی و او به امام رضا علیه السلام منتهی می‌گردد، ولی طریقــه ما که همان طریقه مرحوم آخوند اســت به هیچ‌یك از این سلسله‌ها منتهی نیست.[۲۴۰]

موافق با داســتانی که در کتاب «طرائق الحقایق» تألیف میرزا معصوم علــی فرزند میرزا زین العابدین ملقب به رحمت علی شــاه نعمت اللهی شیرازی، که در بیان طریقه صوفیان شاه نعمت اللهی و شرح حال مشایخ و اقطاب صوفیه نگاشته شده است و حتی مرحوم ســید ابن طاووس و ابن فهد و شــهید و علامه مجلسی و پدرش و امثال ایشان را از صوفیه می‌شمارد، نیز در نوشته‌های برخی وحدت وجودیان می‌خوانیم:

حدود متجاوز از یکصد ســال پیش در شوشــتر... آقا ســید علی شوشتری... به تصدی امور عامه از تدریس و قضا و مرجعیت اشتغال داشته، یك روز ناگهان کسی در منزل را می‌زند... در را باز می‌کنند می‌بیند شــخص جولایی (بافنده‌ای) است... می‌گوید: فلان حکمی را که نموده‌اید طبق دعوی شــهود، ... صحیح نیست... ملك متعلق بــه طفل یتیمی اســت و قباله آن در فلان محل دفن اســت، این راهی که شــما در پیش گرفته‌اید صحیح نیســت... و می‌رود و آیت الله در فکر فرو می‌رود این مرد که بود و چه سخنی گفت؟ در صدد تحقیق برمی‌آید معلوم می‌شود که در همان محل، قباله ملك یتیم مدفون اســت و شــهود در ملکیت فلان، شــاهد زور بوده‌اند، بسیار بر خود می‌ترســد... شــب بعد... جولا در می‌زند می‌گوید: آقا ســید علی شوشــتری! راه این نیست که شــما می‌روید. و در شب سوم... جولا می‌گوید : معطل نشــوید... به نجف اشــرف مشــرف شوید و وظایفــی را که به شــما گفته‌ام انجام دهید. و پس از شــش ماه در وادی الســلام نجف اشرف به انتظار من باشید... مرحوم شوشتری... در اولین وهله‌ای که وارد نجف اشــرف می‌شــوند، در وادی السلام هنگام طلوع آفتاب مرد جولا را می‌بینند که گویی از زمین جوشــیده و در برابرش حاضر گردید و دســتوراتی داده و پنهان شــد، مرحوم شوشــتری... طبق دستورات جولا عمل می‌کند تا می‌رسند به درجه و مقامی که قابل بیان و ذکر نیســت... استاد بزرگوار عارف بی‌بدیل مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی تبریزی از شاگردان مکتب مرحوم آقا سید احمد کربلایی هستند (که ایشان و حاج میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و حاج شــیخ محمد بهاری شاگردان آخوند ملا حسین قلی همدانی، و او شــاگرد سید علی شوشــتری و او هم صاحب داستان جولا بوده‌اند). این است سلسله اساتید ما که بالاخره به آن شخص جولا منتهی می‌شــود، ولی آن مرد جولا چه کســی بوده و به کجا ارتباط داشته... هیچ معلوم نیست.[۲۴۱]

پیوســته جای این پرسش باقی است که کسانی که در یك فرع مختصر فقهی به روایت شــخص مجهول اعتماد نمی‌کنند، چگونه در مطلبــی کــه تمام اصول و فروع و دنیا و آخرت ایشــان را تحت الشــعاع قرار می‌دهد، خود را موظف به اجرای دستورات کسی قرار می‌دهنــد که به صراحت اعتراف می‌کنند اصلاً معلوم نیســت با چه نیروهایی ارتباط داشته است؟! مگر خود ایشان بارها شرط نکرده‌اند که دســتورات اســتاد باید مطابق موازین شرع باشد، پس چگونه به همین سادگی آن شــخص جولا رویه تمامی فقها و بزرگان و بلکه خود پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسـلم و امامان معصوم علیهم الســلام را در امر قضاوت و عمل به شهادت شهود تخطئه می‌کند، و ایشــان هم ـ بر فرض صحت داســتان ـ به او سر ارادت و تسلیم می‌سپارند؟

علاوه بر اینکه مگر خود ســردمداران عرفــان تصریح نکرده‌اند که خبر دادن از امور پنهان، و کشــف و شهود هرگز دلیل نمی‌شود کــه صاحب آن از اولیای خدا باشــد؟ پس چگونه ایشــان در مقابل یــك خبر به ظاهر غیبی این چنین مجذوب جولا شــدند و دســت از خانه و زندگی و منصب شــرعی خود شســته بــه اطاعت اوامر او همت گماشــتند؟ آن هم خبری که هر شــخصی کــه در مقابل آن قرار می‌گرفت، باید احتمال می‌داد که شاید خود همان جولا سند را قبلاً دفن کرده و مقدمات کار خود را فراهم آورده باشد؟ با همه این احوال در مکتب تفکیک در مورد پیر راه گفته می‌شود:

www.ebnearabi.com

محال است بی‌ریاضت کسی به جایی برسد... تارهٔ اکتسابی به دست ولی و پیر دستگیر و مرشد و...[۲۴۲]

این مطلب را به شما بگویم که هرگز نه در مسیر شریعت و نه در مسیر ترقیات نفسانی تحقیق نکرده دنبال کسی نروید. اگر خواستید دست ارادت به کسی بسپارید که شما را یک منزل بالا ببرد بسیار تحقیق کنید تا کسی را بیابید که اعلمیتش مسجل و مسلم باشد.[۲۴۳]

آقا رحیم ارباب به مرحوم سید اسماعیل صدر نوشت: میرزا مهدی را مواظبش باشید، بچه طلبه است. مرحوم صدر دست روی سر این گذاشته بود و خود مرحوم صدر هم بی سیر و سلوک نبوده.[۲۴۴]

در پایان یاد آور می‌شویم که مرحوم میرزا دو دوره از عمر خود را گذرانده است، یکی اوایل عمر وی که در سیر وسلوک‌های عرفانی طی شده است، دوم آخر عمر وی که در مسیر مخالفت با فلسفه و عرفان قدم گذاشته است. وی کتاب تقریرات بلکه تمامی کتاب‌های خود را در همین دوره دوم گفته یا نوشته است و بدون شک این کتاب از جمله معتبرترین و مستندترین آثار میرزا است که میرزا آن را به قلم خود تصحیح کرده، و حواشی خود را هم اضافه کرده است. مؤلف تقریرات در مقدمه آن تصریح می‌کند که میرزا تقریرات را دیده و تصحیح نموده است، چنان‌که می‌نویسد:

الرسالة نبذة مما استفدنا من بیانات شیخنا واستادنا الاصفهانی... وقد عرضتها علی حضرته فنظر فیها واصلحها وصحّحها بقلمها الشریف فکل ما تری فیها من الحواشی بالمداد الملوّن فهو من خطه.[۲۴۵]

این نوشته نمونه‌ای از چیزهایی است که از بیانات شیخ و استاد خود «اصفهانی» استفاده کرده‌ایم... و آن را به خودش عرضه داشته‌ام، پس آن را خوانده، و به قلم شریف خود اصلاح و تصحیح نموده است. پس هر چه که دیدی در حواشی آن با قلم رنگی نوشته شده، خط خود اوست.

شیوه علما و فقها و اعیان مکتب

علما و فقهای ما نه تنها در اصول اعتقادات، بلکه در فقه و اصول فقه هم از چاشنی‌های مختلف استفاده نکرده، و با نسبت دادن اندیشه‌ها و یافته‌های خویش به عرش و آسمان، انتظار تسلیم شدن دیگران در مقابل مطالب خویش را ندارند، چرا که نشان حقانیت حق را بر جبین خود آن می‌بینند، لذا وجوه مختلف آرا و انظار خود و دیگران را در فضایی کاملا علمی و استدلالی تقریر و تبیین می‌کنند، و جز برای معصومین علیهم السلام برای اندیشه‌های احدی، و تحت هیچ عنوانی، امتیاز و قداستی قائل نیستند، و تقوی، یا دیانت، یا ریاضت، یا تشرف خدمت امامان علیهم السلام را نشان حقانیت، یا عصمت یا برتری فکر و اندیشه او نمی‌شمارند.

امام صادق علیه السلام است که می‌فرمایند:

ایاک ان تنصب رجلاً دون الحجة فتصدقه فی کل ما قال.[۲۴۶]

بپرهیز از این که غیر از حجت خداوند، کسی را منصوب داشته در هر چه می‌گوید تصدیقش نمائی.

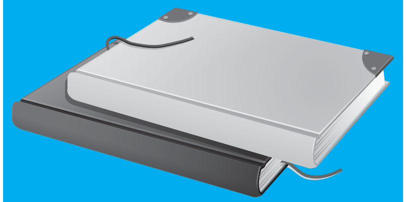
پی‌نوشت‌ها:

۱ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ الاحتجاج، ۱/ ۴۸۰؛ بحارالانوار، ۴ / ۲۶۱.
۲ . کافی، ۱ / ۱۱۶؛ التوحید، ۱۹۳؛ بحارالانوار، ۴ / ۱۵۳.
۳. التوحید، ۸۳؛ بحار الأنوار، ۲۰۷/۳.
۴ . شرح الاشارات، ۱۷۶/۳.
۵ . طباطبایی، محمد حسین، بدایة الحکمة، ۷۷.
۶ . الاقتصاد، ۲۴.
۷ . علامه حلی: شرح تجرید، ۳۵.
۸ . اسفار، ملاصدرا، ۲ / ۳۶۸.
۹ . «فتوحات چهار جلدی، « ابن‌عربی ۲ / ۴۵۹.
۱۰ . فصوص الحکم، ۳۰، ۷۸؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، حسن، آذر ۱۳۶۲، ۷۶، به نقل از ابن‌عربی؛ اسفار،۲/ ۸۸
۱۱ . فصوص الحکم، ۱۲۵؛ با شرح و ترجمه ممد الهمم، حسن زاده آملی، ۳۱۱.
۱۲ . شرح قیصری بر فصوص الحکم، ۲۵۲. در نسخه دیگر: إن لکل شیء، جماداً کان أو حیواناً، حیاة وعلماً ونطقاً وإرادة، وغیرها مما یلزم الذات الالهیة، لانها هی الظاهرة بصور الجماد والحیوان. شرح فصوص (قیصری)، شرح قیصری،۷۲۶.
۱۳ . «انه الحق» حسن زاده، حسن ۴۶.
۱۴ . مشاعر، ملا صدرا، .۵۴.
۱۵ . شرح فصوص الحکم، ۷۱۵ فص و حکمة احدیه در کلمه هودیه.
۱۶ . شرح فصوص الحکم، ۳۸۹.
۱۷ . «فصوص الحکم» ابن‌عربی ۱۹۲، چاپ اول، سال ۱۳۶۶؛ شرح قیصری، ۹۶.
۱۸ . ابن‌عربی: فصوص الحکم، چاپ اول، ۱۳۶۶، ۱۹۵.
۱۹ . شرح گلشن راز، لاهیجی، محمد، ۱۳۳۷ شمسی، ۶۴۱ _ ۶۴۷.
۲۰ . شرح گلشن راز، لاهیجی، محمد، ۱۳۳۷ شمسی، ۶۴۱.
۲۱ . داوود قیصری: شرح فصوص الحکم/ ۵۲۴.
۲۲ . کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه جلال الدین همایی، انتشارات صفی علی شاه، چاپ دهم، ۲۶۹/۱۳۷۱.
۲۳. حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد، ۵۰۲.
۲۴. شبستری، مثنوی گلشن راز.
۲۵. حسن‌زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۴۶۳.
۲۶ . روح مجرد، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۴۱۸ ق، چاپ چهارم، ۵۴۶.
۲۷ . روجی، شمس الدین محمد: مجله معارف، ش ۴۴.
۲۸ . وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، حسن زاده، حسن، فصل «تعیّن اطلاقی و احاطی واجب به بیان کمل اهل توحید»، آذر ۱۳۶۲، ۶۴ _ ۶۶
۲۹ . الهی نامه، حسن زاده، حسن، ۱۳۶۲ شمسی، ۴۰.
۳۰ . ملا صدرا: اسفار، ۲ / ۳۴۱
۳۱ . حسن زاده آملی، حسن: تعلیقات کشف المراد، ۴۷۷.
۳۲. حسن زاده آملی، حسن، تعلیقات کشف المراد: ۴۳۲_۴۳۳.
۳۳. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۱۰۷.
۳۴. حسن زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۸۰.
۳۵ . الأسفار، ۲ / ۲۹۲ _ ۲۹۴.
۳۶ . مرتضی مطهری، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۱۰_۱۲۶.
۳۷. جوادی آملی، عبد الله: علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الالهیة،۳۶ .
۳۸ . مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج
۳۹ . نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، حسن زاده، حسن، ۱۳۷۶ شمسی، ۴۷ _ ۴۸.
۴۰ . انه الحق، حسن زاده، حسن، ۱۳۷۳ شمسی، ۶۸.
۴۱ . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن زاده آملی، ۵۱۴.
۴۲ . شمس تبریزی، مقالات، ۱۳۷۷ شمسی، ۱۶۲/۱.
۴۳. مقدادی: نشان از بی‌نشان‌ها، ۱۶۳ _ ۱۶۴، به نقل از پدر خود مرحوم نخودکی اصفهانی.
۴۴. فحقیقة السواء هی الماهیات أی لیس مصداق للسوی الا الماهیات التی هی بذاتها شیء ولا شیء، فهی سواه تعالی ومعنی مخلوقیتها هو مالکیتها وواجدیتها لذلک النور الغیر المتناهی الغیر المتعین أزلا وأبدا. (تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۷۰).
.۴۵ حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس پنجاهم، ۷۶۲.

۴۶. معارف القرآن، خطی، میرزا مهدی اصفهانی.
۴۷. ولی باز هم «ابواب الهدی» می‌نویسد: فهو عز وجل خالق الوجود ورب الوجود! (میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۳۹). البته منظور از خلقت، تعین دادن است نه معنای واقعی آن.
۴۸. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس پنجاهم، ۷۵۷.
۴۹. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس پنجاه و یک ۷۸۳.
. ۵۰حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۸۵.
۵۱. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۸ ـ ۷۵۹.
. ۵۲حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۴۶.
۵۳. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۲۴.
. ۵۴حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس پنجاه و یک ۷۸۴
۵۵. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۵.
۵۶ . میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، خطی.
۵۷ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات.
۵۸ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۱۱۴.
۵۹ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۲۸۵.
۶۰ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۸.
۶۱ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۵.
۶۲ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۶۷ ـ ۶۸.
۶۳ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۸۴.
۶۴ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۵.
۶۵ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۵۶۱.
۶۶ . حلبی، محمود، معارف الهیه، دوره دوم، درس دوازدهم.
۶۷ . میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، خطی.
۶۸ . میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، خطی.
۶۹. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۹۷ ـ ۹۹. بر اساس آن‌چه در مقدمه کتاب تقریرات آمده است این کتاب به نظر خود میرزا مهدی اصفهانی رسیده، و خود ایشان آن را تصحیح نموده، و در موارد لازم بر آن حاشیه نوشته است. این حواشی به خط خود ایشان موجود است.
۷۰ . حلبی، محمود، معارف الهیه، دوره دوم، خطی.
۷۱ . حلبی، محمود، معارف الهیه، دوره دوم، خطی.
۷۲ . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۵۷ ـ ۳۵۶، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۱۲۹.
۷۳ . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۵۹ ـ ۳۵۸، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۱۳۰.
۷۴ . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۶۱ ـ ۳۶۰، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۱۳۰.
۷۵ . میرزا مهدی اصفهانی، انوار الهدایة، ۲۴، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۱۲۳.
۷۶ . معرفت نفس، تحریر یگانه، ۳۳۵ ـ ۳۳۴، ابواب الهدی، ۱۳۸۷ ۱۳۰.
۷۷ . میرزا مهدی اصفهانی، انوار الهدایة، ۳۳ ـ ۳۴، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۱۵۷.
۷۸ . میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، خطی.
۷۹ . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶؛ بحار الأنوار، ۲۵۴/۴.
۸۰ . علل الشرایع، ۶۰۷ ؛ بحار الأنوار، ۲۳۰/۵.
۸۱ . کافی، ۱۲۰/۱؛ التوحید، ۱۸۷ ؛ بحار الأنوار، ۱۷۶/۴.
۸۲ . عیون الاخبار ، ۱۷۱/۱ ـ ۱۷۲ ؛ التوحید، ۴۳۴ ؛ بحار الأنوار، ۳۱۳/۱۰.
۸۳ . بحار الأنوار، ۳۴۹/۱۰.
۸۴ . علامه حلی رحمه الله، کشف المراد، ۵۷.
۸۵ . سبزواری، هادی، شرح الاسماء ، ۷۷.
۸۶ . میرزا مهدی اصفهانی، معارف القرآن، خطی.
۸۷ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۳۵۳.
۸۸ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۵.
۸۹ . میرزای اصفهانی، ابواب الهدی، ۴۹ ـ ۸۹.
۹۰ . میرزای اصفهانی، تقریرات،۷۰.
۹۱ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۳۹۹.
۹۲ . میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۴۹–۸۹
۹۳ . سبزواری، هادی، شرح الاسماء، ۲۸۳، فروردین ۱۳۷۲.
۹۴ . شواهد الربوبیة، تعلیقات، ۵۳۳.
۹۵ . مکاتبات عرفانی، چاپ ۱۳۶۱، تعلیقه آشتیانی، ۱۰۲ـ۱۰۳.
۹۶ . آملی، حیدر، جامع الأسرار، ۵۲.
۹۷ تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، ۲۳۸.
۹۸ . تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند، ۲۶۸.
۹۹ . عارف و صوفی چه می‌گویند، تهرانی، ۲۲۱.
۱۰۰ . قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ۲۶۰.
۱۰۱ . قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان، ۱۱۰ ـ ۱۱۲.
۱۰۲. تهرانی، میرزا جواد آقا: میزان المطالب، ۴۸.
۱۰۳. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۶ ـ ۷۵۸؛
۱۰۴. معارف الهیه درس پنجاه و سه، ۸۰۳.
۱۰۵ . التوحید، ۴۵۳.
۱۰۶. التوحید: ۲۴۶.
۱۰۷ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس اول.
۱۰۸. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۴.
۱۰۹. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۸۵.
۱۱۰. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۷.
۱۱۱. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله هفتم.
۱۱۲. اسفار،۳۶۳/۲.
۱۱۳ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۲۴.
۱۱۴ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۱۰ ـ ۱۱۱.
۱۱۵ . ابن عربی؛ الفتوحات المکیة، ۵۲۵/۳.
۱۱۶. ن. ک: تجلی و ظهور، ۳۸۸.
۱۱۷. ن. ک: تجلی و ظهور، ۲۳۶.
۱۱۸ . نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، حسن زاده، حسن، ۷۶ـ۷۷.
۱۱۹ . شرح نهایة الحکمة، داوود صمدی آملی، ۱۵.
۱۲۰. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،دوره دوم، درس پانزدهم.
۱۲۱. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۲۴۱ ـ ۲۴۴، درس سیزدهم.
۱۲۲. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۳۱۵.
۱۲۳ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، نسخه نجفی، ۶۹.
۱۲۴ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۲۹۴.
۱۲۵ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۶۱.
۱۲۶ . میرزا مهدی اصفهانی، أبواب الهدی، ۱۲۴.
۱۲۷ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۲۸ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۲۹ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۰ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۱ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۲ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۳ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۴ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۷۵۴.
۱۳۵ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۳۶. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی، ۶ ـ ۷.
۱۳۷. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی، ۱۱.
۱۳۸. میرزا مهدی اصفهانی، مصباح الهدی،۲۰.
۱۳۹ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۶۱.
۱۴۰. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۷.
۱۴۱. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۹۶ – ۹۷.
۱۴۲. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۹۲.
۱۴۳. میرزا مهدی اصفهانی: ابواب الهدی، ۱۲۷.
۱۴۴. ن. ک: تجلی و ظهور، ۲۹.
۱۴۵ . سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ۱۰۹.
۱۴۶ . شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۴۱۱.
۱۴۷. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس سی و پنجم.
۱۴۸. حلبی، محمود، معارف الهیه، دوره دوم، درس دوازدهم.
۱۴۹. علامه حلی: نهج الحق وکشف الصدق، ۵۷.

www.ebnearabi.com

۱۵۰. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی ۶۹.
۱۵۱. تهرانی، میرزا جواد آقا: میزان المطالب، ۳۲ _ ۳۳.
۱۵۲. تهرانی، میرزا جواد آقا: میزان المطالب، ۴۳.
۱۵۳. تهرانی، میرزا جواد آقا: میزان المطالب، ۶۹.
۱۵۴ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۵۵ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۵۶ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۵۷ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۵۸ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۵۹ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۶۰ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۶۱ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم.
۱۶۲ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه خطی، دوره دوم. اسفار، ۱۸۸،۲۶۳/۴.
۱۶۳ . معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، حلبی، محمود، درس چهل و پنجم.
۱۶۴ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۲۷۶.
۱۶۵ . ملکی میانجی، محمد باقر: توحید الإمامیة، ۱۷۴.
۱۶۶ . توحید و عدل، ۴۴.
۱۶۷ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۱۳۱.
۱۶۸ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۱۳۳.
۱۶۹ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۱۴۵.
۱۷۰ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۱۳۷.
۱۷۱ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۱۷۶.
۱۷۲ . مبانی خدا شناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۲۰۱.
۱۷۳ . شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۵۳۱.
۱۷۴ . امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.
۱۷۵ . امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.
۱۷۶ . امین، سید حسن، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۱.
۱۷۷ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۳۹.
۱۷۸ . میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ۱۳۸۷، ۳۳۷.
۱۷۹. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس چهل و پنجم.
۱۸۰. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۷.
۱۸۱ . بحارالانوار، ۹۱/۹۰، از غیبت نعمانی.
۱۸۲. التوحید، ۷۳؛ بحار الأنوار،۲۲۱/۴.
۱۸۳. بحار الأنوار، ۱۵۰/۹۴.
۱۸۴. نهج البلاغه، خطبه اول.
۱۸۵. الاحتجاج، ۱۹۸/۱؛ بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.
۱۸۶. بحار الأنوار، ۲۵۳/۴، از احتجاج.
۱۸۷. تحف العقول، ۲۴۴/۴؛ بحار الأنوار، ۳۰۱/۴.
۱۸۸ . بحار الأنوار، ۱۹۳/۳.
۱۸۹ . کافی، ۹۷/۱؛ بحار الأنوار، ۲۶/۴.
۱۹۰. بحار الأنوار، ۱۴۸/۳.
۱۹۱. بحار الأنوار، ۲۵۳/۴.
۱۹۲. عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۱۵۱/۱ ؛ بحار الأنوار، ۲۲۸/۴.
۱۹۳. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱۷۵/۱ ؛ بحار الأنوار، ۳۱۵/۱۰.
۱۹۴. لاهیجی، محمد: شرح گلشن راز، ۶۳۹ _ ۶۴۷.
۱۹۵. حسن‌زاده، حسن: یازده رساله فارسی، ۲۸۸، نقل از رساله شعرانی.
۱۹۶. ابن‌عربی: فصوص الحکم، انتشارات الزهرا، چاپ اول، ۱۳۶۶، ۱۹۵.
۱۹۷. مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، ۲۸۸.
۱۹۸. ابن عربی، فصوص الحکم: ۱۹۲، انتشارات الزهرا، چاپ اول، سال ۱۳۶۶.
۱۹۹. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۵۵.
۲۰۰. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی ۷۱.
۲۰۱. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس سی و پنجم.
۲۰۲. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۹۰ _ ۷۹۱.
۲۰۳. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۸۰۸ _ ۸۰۹.
۲۰۴. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۸۲۲.
۲۰۵. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۸۰۶.
۲۰۶. تقریرات، درس میرزا مهدی اصفهانی،۲۳.
۲۰۷. تقریرات، درس میرزا مهدی اصفهانی، ۱۴.
۲۰۸ . شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۵۶۲.
۲۰۹. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۲۷.
۲۱۰ . نهایة الحکمة، طباطبایی، محمد حسین: ۲۹۳.
۲۱۱ . نهایة الحکمة، طباطبایی، محمد حسین: ۳۰۱.
۲۱۲ . طباطبایی، محمد حسین، رسائل توحیدی، ۸۱.
۲۱۳ . خیر الاثر در رد جبر و قدر ،حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۹۹.
۲۱۴ . فیض کاشانی، قرة العیون، ۳۸۶.
۲۱۵ . مثنوی گلشن راز.
۲۱۶ . رسائل توحیدی، طباطبایی، محمد حسین، ۸۱.
۲۱۷ . خیر الاثر در رد جبر و قدر، حسن‌زاده آملی، حسن: ۱۹۹.
۲۱۸ . جوادی آملی، علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفة الإلهیة، ۸۹ _ ۹۴.
۲۱۹ . معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۷۸۴-۷۸۵.
۲۲۰. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس سی و پنجم.
۲۲۱. رساله لب اللباب، حسینی تهرانی، محمد حسین، ۱۵۴ — ۱۵۸.
۲۲۲. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۷۰.
۲۲۳ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۷۰.
۲۲۴. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۷۰.
۲۲۵. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۹۰.
۲۲۶. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۷۶۹.
۲۲۷. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۲۵۷.
۲۲۸. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس بیست و پنجم، ۴۱۹.
۲۲۹. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۹۳.
۲۳۰ . شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، ۱۷۰.
۲۳۱. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی،۲۶۱.
۲۳۲. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، ۲۵۸ _ ۲۵۹.
۲۳۳. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس بیست و یکم، ۳۵۳.
۲۳۴. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس پانزدهم، ۲۶۵ _ ۲۶۷.
۲۳۵ . «مشاعر» ملاصدرا ۸۳
۲۳۶. تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی، ۹۳.
۲۳۷. بحارالانوار: ۵ / ۴۷.
۲۳۸ . بحارالانوار: ۲۵ / ۲۶۶، به نقل از عیون الاخبار شیخ صدوق.)
۲۳۹ . روزنه‌هایی از عالم غیب، ۳۴۴.
۲۴۰ . سید محمد حسین تهرانی، لب اللباب.
۲۴۱۲۴۳. سید محمد حسین تهرانی: ،لب الباب، ۱۵۴ تا ۱۵۸.
۲۴۲ . حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس چهلم.
۲۴۳. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، درس چهلم.
۲۴۴. حلبی، محمود، معارف الهیه، نسخه آستان قدس رضوی، دوره دوم، درس دوازدهم.
۲۴۵ . میرزا مهدی اصفهانی، تقریرات، ۱.
۲۴۶ . بحار الانوار، ۸۳/۲.



پایان دفتر

■ مقام معظم رهبری:
حقایق اسلام را از متون اسلام باید گرفت، حقایق اسلام را با مصطلحات خود اسـلام بایسـتی دانست و فهمید و مورد عمل قرار داد.

پایان‌دفتر

مقام معظم رهبری:

حقایق اسلام را از متون اسلام باید گرفت، حقایق اسلام را با مصطلحات خود اسلام بایستی دانست و فهمید و مورد عمل قرار داد.

غنای معرفتی اسلام

در زیر سـایه اسـلام، میدان برای پیشرفت باز است؛ هم پیشـرفت علمی، هم پیشرفت عملی، هم پیشـرفت اخلاقی، هم پیشـرفت سیاسـی، هم عزت و اعتلای مدنی و هم آزادی و عدالت و آرمانهای بزرگ انسـانی. در محیط اسـلامی و زیر سایه اسـلام، هیچ حجاب و حدی برای انسان وجود ندارد. بی‌همتی و کم‌همتی ما است، کوتاهی انسانها است که نمی‌گذارد آنها از اسلام استفاده کنند. در محیط اسلامی، بازگشت به اسلام و بهره بردن از معارف اسلام، کاری عظیم است که اگر روشـنفکران و اندیشمندان و دانشـمندان و اهل علم و معرفت در هر کشوری از کشورهای اسلام به آن بپردازند، خواهند توانست بهره‌های زیادی ببرند.[1]

معارف شیعه در اوج اعتلا است.[2]

در محیط اسـلامی، بازگشت به اسلام و بهره بردن از معارف اسـلام، کاری عظیم است

لزوم فهم صحیح از متون دینی

(نکته‌ای که در اینجا بسیار حائز اهمیت است، این است که) اسلام را آن‌چنان که فهم صحیح انسانی و در متون اصیل اسلامی هست، باید فهمید، باید دانست و با هدایت قرآنی از آن بهره برد.

خود قرآن «تبیانا لکل شی» است؛ راهنما است، بیان است، خط است.

در جوامع اسلامی، به اهل فکر و نظر تلقین می‌کنند – که این تلقین هم دنباله‌های همان تسلط فکری غرب و فرهنگ غربی است که از سیطره تفکر اسلامی واهمه دارد – که اسلام را بایستی با ابزار و با فهم معارف غربی دانست! این‌طور نیست. البته همه معارف، انسان را آگاه می‌کنند و برای فهم بهتر مجهز مینمایند، اما اسلام را از خود اسلام باید گرفت، حقایق اسلام را از متون اسلام باید گرفت، حقایق اسلام را با مصطلحات خود اسلام بایستی دانست و فهمید و مورد عمل قرار داد. [۳]

متون اصیل اسلامی

اسلام مشعل راهنمای فکر و ذهن انسانها و هدایتگر انسانها است. قرآن، کتاب هدایت و کتاب نور است. آن کسانی که به قرآن مراجعه و تدبر می‌کنند و زمینه لازم و استعداد لازم را در خود به وجود می‌آورند، برای این‌که از معارف قرآن استفاده کنند، آنها می‌توانند از قرآن بهره ببرند. [۴]

انس با قرآن، یکی از راههایی (است) که در اعتقادات انسان، در مبانی فکری انسان، در روح انسان، در ایمان انسان عمق ایجاد می‌کند.۵ انس با قرآن، معرفت اسلامی را در ذهن ما قویتر و عمیقتر می‌کند. بدبختی جوامع اسلامی، به خاطر دوری از قرآن و حقایق و معارف آن است. [۶]

(در مورد جامعه ما هم باید گفت) چه‌قدر مفاهیم اسلامی در قرآن هست که اگر ما بخواهیم در فقه بحث کنیم، به فکر آنها نمی‌افتیم. این انزوای قرآن در حوزه‌های علمیه و عدم انس ما با قرآن، برای ما خیلی مشکلات درست کرده است و بعد از این هم خواهد کرد و به ما تنگ‌نظری خواهد داد.

من یك وقت در سالهای قبل از انقلاب در مشهد در درس تفسیر، به طلبه‌ها می‌گفتم که ما از اول «بدان ایدك‌الله» تا وقتی که ورقه اجتهادمان را می‌گیریم، می‌توانیم حتی یك بار به قرآن مراجعه نکنیم! یعنی وضع درسی ما این‌طوری است که اگر طلبه‌ای از ابتدا حتی یك بار به قرآن مراجعه نکند، می‌تواند همین رشته ما را از اول تا آخر سیر کند و مجتهد بشود! چرا؟ چون درس ما اصلا از قرآن عبور نمی‌کند. متأسفانه حالا هم که نگاه می‌کنم، می‌بینم همان‌طور است. ما در فقه گاهی مثلا یك آیه قرآن را ذکر می‌کنیم، آن هم خیلی رویش کار و تحقیق نمی‌شود؛ به قدری که در روایات ما بحث می‌شود و کار می‌شود. (آری،) قرآن از حوزه ما منزوی است. [۷]

اهتمام به حدیث، پس از تمسك به کتاب حکیم حمید، برترین وظیفه‌ای است که عالم دین بدان مکلف است، این، استضائه از انوار علم و حکمتی است که از کلام و تعلیم و هدایت پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و ائمه معصومین از اهل بیت آن حضرت علیهم الصلاة و السلام ساطع می‌گردد و خرد و اندیشه انسانی را دستگیری و راهنمایی و زندگی بشر را برخوردار از سلوك حکیمانه و خردمندانه می‌کند. و چنین است که حضرت ابی‌جعفر علیه السلام به جابر می‌فرماید: «یا جابر! والله لحدیث تصیبه من صادق فی حلال و حرام خیر لك مما طلعت علیه الشمس حتی تغرب».

اهتمام به حدیث، پس از تمسک به کتاب حکیم حمید، برترین وظیفه‌ای است که عالم دین بدان مکلف است، این، استضائه از انوار علم و حکمتی است که از کلام و تعلیم و هدایت پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و اله و ائمه معصومین از اهل بیت آن حضرت علیهم الصلاة و السلام ساطع می‌گردد و خرد و اندیشه انسانی را دستگیری و راهنمایی و زندگی بشر را برخوردار از سلوک حکیمانه و خردمندانه می‌کند.

در تاریخ علم دین، جمع حدیث و حمل و فهم و درك و شرح آن، یکی از بزرگترین و طولانی‌ترین فصول است و با یك نظر، حدیث، مادر بسیاری از علوم اسلامی و یا همه آنها است و از این رو است که عالم دینشناس بزرگ اقدم، شیخ کلینی رحمه الله تعالی در مقدمه کتاب کافی شریف، حدیث را برابر با علم دین دانسته و آن را محور علم و ایمان به شمار آورده است. دقت و باریکبینی فقهاء و علمای برجسته سلف در امر حدیث و چگونگی تحمل آن و شرائط وثوق به روایت و دیگر آنچه در این باب بر اهلش آشکار است، همه از همین اهمیت و عظمت شأنی که درباره حدیث و تأثیر آن در سرنوشت فرد و جامعه سرچشمه می‌گیرد.

امروز درباره حدیث، به تدقیق و جداسازی سره از ناسره و راست از دروغ و مسلم از مشکوك و نیز به تأمل در فهم معضلات و مفاد و مضمونهای اساسی در آن و نیز به تطبیق یا نسبت‌یابی آن با کلام الله عزیز حکیم و نیز به شرح و بسط عالمانه و محققانه و نیز به نشر و همگانی کردن آنچه همگان را به کار خواهد آمد و بسی خدمات و تلاشهای دیگر، نیازی مبرم و سازماندهی‌شده وجود

دارد. در کنار این همه، پردازش علم رجال، و نیز بررسی تاریخ صدور حدیث و سیر آن و نیز کسب آگاهی از آن زمینهای که صدور هر حدیثی را لازم یا راجح ساخته است و نیز جستجو از مضمونهای مشابه در کتب حدیث اهل سنت، از جمله کارهای لازم و ضروری است.[۸]

یکی (دیگر) از راههایی که در اعتقادات انسان، در مبانی فکری انسان، در روح انسان، در ایمان انسان عمق ایجاد می‌کند، دعاها است. در دعاهای معتبر، خیلی معارف وجود دارد که انسان اینها را در هیچ جا پیدا نمی‌کند، جز در خود همین دعاها. از جمله این دعاها، دعاهای صحیفه سجادیه است. در منابع معرفتی ما چیزهایی وجود دارد که جز در صحیفه سجادیه یا در دعاهای مأثور از ائمه علیهم السلام انسان اصلا نمی‌تواند اینها را پیدا کند. این معارف با زبان دعا بیان شده، نه این‌که خواستند کتمان کنند، طبیعت آن معرفت، طبیعتی است که با این زبان می‌تواند بیان شود، با زبان دیگری نمی‌تواند بیان شود. بعضی از مفاهیم جز با زبان دعا و تضرع و گفتگو و نجوای با پروردگار عالم اصلا قابل بیان نیست. لذا ما در روایات و حتی در نهج‌البلاغه از این گونه معارف کمتر می‌بینیم، اما در صحیفه سجادیه و در دعای کمیل و در مناجات شعبانیه و در دعای عرفه امام حسین علیه السلام و در دعای عرفه حضرت سجاد علیه السلام و در دعای ابوحمزه ثمالی از این‌گونه معارف، فراوان می‌بینیم[۹] (که) اگر کسی اینها را بخواند و بفهمد، علاوه بر آن ارتباط قلبی و اتصالی که به ذات اقدس الهی و حضرت ربوبی پیدا می‌کند، یك مبلغ عظیمی از معارف را هم از این دعاها فرا می‌گیرد.[۱۰]

امیدواریم خدای متعال تفضل کند که ما بتوانیم به برکت تمسك و توسل به ذیل عنایت پروردگار و استفاده از آیات کریمه قرآن و کلمات نبی‌اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام، آن وسیله اساسی را که اسلام با آن توانسته است موفقیتهای خود را به وجود آورد – که آن انسان‌سازی است – تامین کنیم و این راه را با نیرو و نشاط بیشتری ادامه دهیم.[۱۱]

امیدواریم خدای متعال تفضل کند که ما بتوانیم به برکت تمسک و توسل به ذیل عنایت پروردگار و استفاده از آیات کریمه قرآن و کلمات نبی‌اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام، آن وسیله اساسی را که اسلام با آن توانسته است موفقیتهای خود را به وجود آورد – که آن انسان‌سازی است – تامین کنیم و این راه را با نیرو و نشاط بیشتری ادامه دهیم.

پی نوشت‌ها:

۱. ۱۳۷۷/۸/۲۶
۲. ۱۳۸۴/۵/۵
۳. ۷۷/۸/۲۶
۴. ۷۷/۸/۲۶
۵. ۸۴/۷/۱۷
۶. ۱۳۶۹/۰۱/۱۰
۷. ۱۳۷۰/۰۶/۳۱
۸. ۱۳۷۴/۰۸/۲۲
۹. ۸۴/۷/۱۷
۱۰. ۸۵/۷/۲۱
۱۱. ۱۳۷۶/۰۹/۰۷

[سمات و بازتاب ها]

سمات وبازتابهای انتشار اولین شماره

سمات و بازتاب‌های انتشار اولین شماره

اشاره

انتشــار فصلنامه ســمات بازتاب‌های متعدد و متفاوتی را در میان رسانه‌ها و برخی وبلاگها به دنبال داشت. آنچه در زیر از نظر می‌گذارنید، گزیده ای از این بازتابهاست:

پایگاه اینترنتی رجا نیوز ۸۹/۴/۱۰:

از «صبح» تا «سمات»

بازگشت مهدی نصیری به ایران بار دیگر ذهن‌ها را به سمت او برد تا مترصد فعالیت‌های جدید او باشند. با توجه به سابقه‌ای که نصیری در عرصه فکر و اندیشه از خود به جای گذاشته، کمتر کسی بود که از او توقع فعالیت و آغاز کار جدیدی را نداشته باشد. او که متولد سال ۱۳۴۲ است و از سال‌های ۵۴ تا اوایل دهه هفتاد به تحصیلات حوزوی مشغول بوده کار خود را با همکاری با مؤسسه کیهان در سال ۶۵ آغاز کرد و تا سال ۷۴ به این همکاری ادامه داد. در همان سال، نشریه سیاسی- فرهنگی "صبح" را منتشر کرد که انتشار آن تا سال ۱۳۷۸ ادامه یافت. وی در این سال با مراجعت به قم به درس و بحث طلبگی خود بازگشت و به مدت دو سال دیگر در دروس خارج فقه و اصول حضرات آیات سبحانی و مؤمن شرکت کرد.

نصیری مسئولیت ماهنامه "سیاحت غرب" را که وابسته به مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا وسیما است، نیز در کارنامه خود دارد. وی مسئولیت انتشارات کتاب صبح را نیز که عمدتاً در حوزه غرب‌شناسی فعالیت می‌کند، داراست. نصیری در سال ۱۳۸۴ به عنوان معاونت فرهنگی دفتر مقام معظم رهبری در کشور امارات به این کشور سفر کرد و تا سال ۸۸ در آنجا ماند.

اما این بار مهدی نصیری در بهار ۸۹ و پس از بازگشت به ایران، فصلنامه‌ای را منتشر کرده که به قول خودش فصل‌نامه معرفتی ـ اعتقادی است که در عرصه «تبیین و دفاع از معارف قرآن واهل بیت (علیهم‌السلام)» گام نهاده است.

"سمات" در دفتر اول از اولین شماره خود که به عنوان سرمقاله توسط صاحب امتیاز و مدیرمسئول نشریه نگاشته شده با انتخاب موضوع "ضرورت بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام" به نوعی جهت‌گیری و مبنای کار جدید خود را اعلام کرده است.

در قسمت مقالات این شماره، نوشتارهایی چون نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد اثر استاد مصباح یزدی و "بررسی اسلامیت فلسفه از منظر آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی" به چشم می‌خورد. گفت‌وگوی این شماره نیز به موضوع "فلسفه و عقلانیت" به مصاحبه با محسن غرویان اختصاص دارد که در نوع خود مصاحبه‌ای تفصیلی است. در بخش نقد مشهورات، نصیری موضوع "خلیفةاللهی انسان" را نقد و بررسی می‌کند.

سمات در دفتر ویژه شماره اول خود در گفت‌وگویی با استاد سید محمدمهدی میرباقری "مبانی و غایات علوم اسلامی" را بررسی کرده است و در گفت‌گوی دوم دفتر ویژه در مصاحبه با حسین کچویان به بررسی نظریه "مدرنیته یک دین است نه تطور عینی عالم" پرداخته است. دفتر ویژه سمات، یادداشت دیگری را نیز در خود جای داده است که نوشته شهریار زرشناس و نصیری در باب علوم انسانی و نظام آموزشی مدرن است.

انتشار فصل‌نامه سمات از این منظر مهم به نظر می‌رسد که نصیری با توجه به افکار و آراء و عقایدی که در کتاب‌هایی چون "اسلام و تجدد" ارائه کرده است، این بار فعالیت خود را نه در حوزه غرب‌شناسی و نقد تمدن موجود غرب بلکه به وجه ایجابی و اثباتی حوزه اسلامی معطوف کرده است.

اگرچه در شماره اول سمات، مباحثی درباره نقد مدرنیته و غرب به چشم می‌خورد اما جهت‌گیری کلی و همچنین معرفی فصل‌نامه معرفتی- اعتقادی (عرصه تبیین و دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام) از نگاه جدید نصیری خبر می‌دهد که رویکردی ایجابی را برخلاف کارهای قبلی نصیری مانند "سیاحت غرب" به نمایش می‌گذارد.

با توجه به نگاه برگرفته از "مکتب تفکیکی" نصیری نسبت به معارف وحیانی و معارف بشری انتظار می‌رود فصل‌نامه سمات در شماره‌های آینده خود از مسائل و مباحثی طرح موضوع کند که از طرفی در عرصه اندیشه حرکتی نو تلقی شود و از طرف دیگر بحث و جدل‌های فراوانی پیرامون خود ایجاد کند، کما اینکه در سرمقاله شماره حاضر نصیری می‌نویسد:

«ما هم اکنون در عرصه‌های گوناگون فکری و فرهنگی و آموزشی و رسانه‌ای ردپای اختلاط و امتزاج معرفتی و عقیدتی را مشاهده می‌کنیم و اغلب این اندیشه‌ها و مبانی مخلوط و مغشوش به پای معارف اصیل دینی و اسلامی و شیعی نوشته می‌شود و بسیاری از اقشار بویژه جوانان که عطش معارف صحیح دینی را دارند، بنای عقیدتی خود را بر این اندیشه‌های ممزوج و مغشوش می‌نهند...»

نصیری در قسمتی دیگر از سرمقاله خود به هدف و مسئولیت آینده در سمات می‌پردازد و می‌نویسد: «سمات قرار است عرصه و میدانی برای گفتگو و محاجه پیرامون سه موضوع فلسفه، عرفان و مدرنیته- که به زعم ما از جمله مهمترین حجاب‌ها و موانع روزگار کنونی در رجوع به قرآن و عترتند- باشد و این مهم در فضایی دوستانه و عاری از برخوردهای خصمانه و موهن صورت پذیرد.»

> **انتظار می‌رود با توجه به رویکرد بازگشت به معارف وحیانی قرآن و معصومین در این نشریه و به تبع آن رویکرد ضد فلسفی- عرفانی حاضر، در آینده شاهد بحث‌های جالب توجه در حوزه معرفت در این نشریه باشیم.**

در مجموع انتظار می‌رود با توجه به رویکرد بازگشت به معارف وحیانی قرآن و معصومین در این نشریه و به تبع آن رویکرد ضد فلسفی- عرفانی حاضر در آینده شاهد بحث‌های جالب توجه در حوزه معرفت در این نشریه باشیم.

ایکال (پایگاه اطلاع رسانی کتابخانه ، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی):

سمات مجله ای متفاوت با رویکرد انتقادی

مجله «سمات» با صاحب امتیازی «مهدی نصیری» با رویکردی انتقادی نخستین شماره خود را منتشر کرده است که در فضای پر التهاب سیاسی کنونی جالب توجه و قابل تقدیر است.

نگاه انتقادی به میراث و یا نقد گفتمان‌های رایج در نوع خود مبارک و مغتنم است، خاصه زمانی که سخن از تبیین و دفاع از معارف اهل بیت به میان می‌آید. موضع مجله ضد فلسفه و عرفان‌های کاذب و تأکید بر حدیث است. رویکرد انتقادی مجله از همان صفحات اول و فهرست مقالات مشهود است.

مقاله‌های «نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد» یا «دفاع از حدیث» و دیگر مقالات شواهد خوبی بر این مدعا هستند. پس از چند مقاله، مجله با بخش گفتگو ادامه یافته که در آن از رابطه میان فلسفه و عقلانیت سخن رفته است.

نگاه انتقادی به میراث و یا نقد گفتمان‌های رایج در نوع خود مبارک و مغتنم است، خاصه زمانی که سخن از تبیین و دفاع از معارف اهل بیت به میان می‌آید. موضع مجله، ضد فلسفه و عرفان‌های کاذب و تأکید بر حدیث است. رویکرد انتقادی مجله از همان صفحات اول و فهرست مقالات مشهود است.

در بخش چهره‌ها، که شاید یکی از انتقادی‌ترین بخش‌های این شماره به شمار می‌رود، مقاله‌های انتقادی درباره ابن عربی و بازخوانی از نقش فرهنگی هانری کربن، نگاهی کاملاً متفاوت از این دو چهره مهم و مورد توجه ارائه می کند، هر چند زاویه دید خاصی در این دو مقاله مشهود است.

دیگر بخش های مجله با همان نگاه انتقادی ادامه یافته است. همچنین ارائه مطالب و سعی در گردآوری مجموعه‌ای خواندنی و گونه‌گون دیگر ویژگی مجله است که تا حدی به جذابیت مباحث گاه خشک و کاملا تخصصی مجله کمک فراوانی کرده است.

وبلاگ طلبه منتقد:
سمات منتشر شد!

مهدی نصیری را که می شناسید ! همان مسئول بسیارجوان و پرماجرای روزنامه کیهان در روزگاری نه چندان دور . همو که با به راه اندازی نشریه «صبح» ، با شجاعت تمام و البته در تنهایی ای مظلومانه ، به تمام قد در برابر برنامه های توسعه هاشمی رفسنجانی ایستاد و درین راه چندین بار به دادگاه فراخوانده شد، گرچه پیروزمندانه بیرون آمد. پس از اتمام دوره دولت هاشمی ، او ترجیح داد انزوا اختیار نموده و به مطالعاتی که به نظرش بنیادی تر از جنگ و جدال های سیاسی بود ، بپردازد؛ به مطالبی که در واقع زیر بنای سیاست هایی بود که هر دولتی که بر سر کار می آمد آنها را بر اساس آن ، اتخاذ می کرد. او البته درین ایام چندان هم بیکار نبود ! انتشار چند کتاب و مدیریت نشریه «سیاحت غرب» که به طور کلی به جمع آوری مطالبی که آن روی چهره غرب یعنی زشتی هایش را نشان می داد ، از کارهای او در این سالیان بود.

در این ایام گویا نصیری تصمیم به خروج از انزوای نسبی و ورود موثرتر به عرصه فکر و فرهنگ گرفته است . انتشار اولین شماره فصلنامه «سمات» ، با مقدمه ای که می توان آن را جنگ اول تلقی نمود، یعنی «ضرورت بازگشت به معارف قرآنی» و مقالاتی با عناوین «نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد» ، «افسانه وجود مجردات!» ، «بررسی اسلامیت فلسفه از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی» ، «نقدی بر کتاب سیر الی الله»، نوشته سید حسن ابطحی ، اتفاقی است که اهالی فکر و اندیشه را به وجد آورد. گفتگویی جالب با استاد محسن غرویان در باره فلسفه، جستاری در مذهب ابن عربی و نقد مشهورات زمانه از دیگر عنوان هایی است که در اولین شماره ازین نشریه آمده است.

واقعیت آن است که نگارنده با آن که با برخی آراء و نظرات نصیری در باب برخی موضوعاتی چون فلسفه و تکنولوژی چندان موافق نیست ، اما جای خالی نشریه ای که به مباحث جدی و چالش برانگیز فکری در جامعه بپردازد را به شدت احساس می کرد. ورود « سمات» به فضای ملال انگیزی که از مطالب تکراری فصلنامه های وزین وغیر وزین ! که اغلب پلی برای ارتقاء اعضاء هیئات علمی اند، پدیده ای مبارک است که می تواند به شکستن سلطه پارادایمی حاضر در فضای فکر واندیشه و رشد فکری و نشاط علمی جامعه کمک شایانی نماید.

وبلاگ یک استکان چای داغ:
مهدی نصیری و سمات ؛ امام خمینی و مکتب تفکیک!

استاد «محمدرضا حکیمی» ، پیش از انقلاب ، مجموعه آثاری را سامان داد که ششمین اثر از آن مجموعه را به «مکتب تفکیک» اختصاص داده بود ، اما در آن زمان به این وعده وفا نکرد و علی رغم انتشار آثار بعدی در اوایل دهه ی ۶۰ ، جای آن هم چنان خالی بود ، تا این که پس از مدتی ، اثر دیگری را با عنوان : «هویت صنفی روحانیت» و در موضوعی دیگر جای گزین آن کرد. با سؤال از علت آن ، ایشان اظهار داشته بود: اگر این اثر (مکتب تفکیک) منتشر شود، دو احتمال در بازتاب آن قابل تصور است: یا مؤثر می افتد که این جانب نمی خواهم اثری ضد افکار اعتقادی «امام خمینی» منتشر کنم و یا این که اثر از تأثیر مورد انتظار باز می ماند که نمی خواهم اثری منتشر کنم و باعث تخطئه افکار استاد خود (مرحوم قزوینی) باشم. این مسئله نشان از کشمکش درونی میان باورهای فکری مورد پذیرش ایشان از یك طرف و رفتارهای اجتماعی و سیاسی وی از طرف دیگر دارد. تا این که ظاهرا

بر اثر استمرار این جدال فکری و یا تأثیر عوامل دیگر، در نهایت در سال های پایانی دهه ی ۶۰ ، این مسئله به نفع باورهای فکری ایشان ، حل شد بدین صورت که :ابتدا در مجله «کیهان فرهنگی» طرح نامه ی خود را از نظریه ی تفکیک نگاشت و سپس کتاب « مکتب تفکیک » را منتشر کرد. ایشان در اقدامی دیگر ، همه ی نوشته های اوایل انقلاب خود را که تمایلی به نهضت اسلامی و امام خمینی داشت، نقد کرد و حتی دوازدهمین اثر مجموعه آثار خود را با نام «تفسیر آفتاب» که در مورد حضرت امام خمینی قدس سره بود متوقف نمود و در چاپ های بعدی به جای این اثر، کتاب دیگری را منتشر کرد . آنچه خواندید نه تنها سرگذشت ایشان بلکه سرگذشت محتوم همه ی کسانی است که دچار چنان کشمکش درونی بین باورهای فکری از یك سو و رفتارهای سیاسی از سوی دیگرند. از این میان می توان به «مهدی نصیری» اشاره کرد که این کشمکش درونی وی در اولین شماره ی نشریه ی جدیدش «فصلنامه سمات» به خوبی هویداست. از یك طرف برای نقد «معاد جسمانی» ملاصدرا به مطالب یك جلسه ی درسی « علامه مصباح یزدی» پناه برده، با بی ادبی تمام از ایشان در چندین مورد با نام «محمد تقی مصباح یزدی» نام می برد و سپس برای « بررسی اسلامیت فلسفه » ای که صدها عالم برجسته ی اسلامی به آن متصفند، سراغ جوانك كم سن و سالی بنام «حسین مفید » می رود که تنها متولد سال ۱۳۶۰ است و دانش آموخته ی رشته ی لابد کاملا مرتبط با بحث «مهندسی مکانیك سیالات» !! و با نهایت شرمندگی تنها «دارای تحصیلات حوزوی » !! که یقینا با توجه به سن کم ایشان حتی در حد حضور در درس خارج هم نخواهد بود ! و در ادامه، این مدعی دفاع از معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام ! «پروفسور هانری کربن» بیچاره را تحریف گر قرآن و احادیث پیامبر و مأمور غرب برای انحراف اسلام معرفی کرده، با مسخره کردن چندباره فیلسوف مرحوم «آیت الله سید جلال الدین آشتیانی » و توهین های مکرر نسبت به « ملاصدرا» و «محیی الدین عربی» عطش خود را فرو می نشاند ، اما از طرف دیگر پایان دفتر را با عنوان «امام خمینی (ره) ؛ منادی غربت و مهجوریت ثقلین » به فرازهایی از وصیت نامه ی امام خمینی رحمه الله اختصاص می دهد !!

جناب نصیری گمان کرده است که گذشت زمان کلمات آن پیر سفر کرده را از یاد ما برده است که می خواهد امام ما را نیز « تفکیکی » جا بزند آن چنان که آقای حکیمی نیز تلاش کرد «علامه طباطبایی» را «تفکیکی» بنمایاند!! . بد نیست جناب نصیری نگاهی به کتب امام راحل بیندازد و با یك سرچ ساده در آنها جایگاه شیخ کبیر و عارف «محیی الدین» و «ملاصدرا» را در اندیشه ی امام مرور کند، صدرایی که امام درباره اش می فرمودند : « ملا صدرا ! و ما أدريك ما ملاصدرا ؟! » گويا بايد منتظر بمانیم و ببینیم چه زمانی کشمکش درونی جناب نصیری بین باورهای فکری ایشان از یك سو و رفتارهای سیاسی ایشان از سوی دیگر به نفع «باور های فکری» ! به پایان خواهد رسید. والسلام علی من التبع الهدی

کیوان عزتی – حوزه ی علمیه ی اصفهان

■

وبلاگ طلبه منتقد

بی اخلاقی در نقد

به این آدرس (http://chaei.blogfa.com/post-۳۵۳.aspx) سری بزنید تا بیشتر معنای بی اخلاقی در نقد و برخورد غیر علمی را فهمیده و به این مطلب پی ببرید که آیت الله مصباح از دست محبان افراطی اش چه ضربه ها که نمی خورند! همان طور که قبلا هم نوشتم جناب مهدی نصیری فصلنامه ای به نام « سمات » به راه انداخته است. یکی از روحانیون به نام آقای کیوان عزتی در این باره مطلبی در وبلاگش نگاشته است که هر انسان درس خوانده و منصفی را متاسف می کند.

بی ادب خواندن مهدی نصیری به خاطر آن که به جای به کار بردن تعبیر علامه مصباح یزدی، در مواردی گفته محمد تقی مصباح یزدی ! و به کار بردن واژه «جوانک کم سن وسال » برای صاحب یکی از مقالات (بررسی اسلامیت فلسفه از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی) توام با لحنی گزنده ، گوشه هایی از نقد منصفانه! این عزیز است. جالب آن که وی در بخش نظرات بر مسند فتوا نشسته و خواندن این فصلنامه و نیز انتشار چنین مجله ای را غیر جائز دانسته است ! ضمن آن که نقد کوتاه حقیر بر سخنش را نیز در بخش نظرات به نمایش نگذاشت .

انتشار اولین شماره فصلنامه «سمات» ، با مقدمه ای که می توان آن را جنگ اول تلقی نمود، یعنی «ضرورت بازگشت به معارف قرآنی» و مقالاتی با عناوین «نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد» ، «افسانه وجود مجردات!» ، « بررسی اسلامیت فلسفه از منظر آیت الله میرزا مهدی اصفهانی» ، «نقدی بر کتاب سیر الی الله»، نوشته سید حسن ابطحی ، اتفاقی است که اهالی فکر و اندیشه را به وجود آورد. گفتگوی جالب با استاد محسن غرویان در باره فلسفه، جستاری در مذهب ابن عربی و نقد مشهورات زمانه از دیگر عنوان هایی است که در اولین شماره این نشریه آمده است.

حالا خود شما قضاوت کنید آیا واقعا این گونه سخن گفتن درباره افراد صحیح است؟ آیا هیچ حوزوی حق ندارد نظری منتقدانه بر آراء مرحوم ملاصدرا و محیی الدین ابراز کند؟ واگر این کار را کرد، ذنب لایغفر مرتکب شده و باید با انواع تحلیل های

عجیب و غریب و تهمت ها مواجه شود؟ آیا کم سن وسال بودن دال بر سستی مطالب و ادله فرد است؟ و باید او را «جوانک» خطاب کرد ؟ اگر کسی به این آقای عزتی بگوید شما خودت هم جوانی کم سن وسالی و بهتر است اصلا حرف نزنی ! این می شود نقد علمی ؟!

حقیر با آن که از دوستداران استاد عزیز حضرت آیت الله مصباح هستم اما همواره نسبت به برخوردهای تند و غیر منصفانه برخی دوستداران و شاگردان ایشان نسبت به دیگران گله مند بوده ام. برخوردهایی که حتی در همایش های کاملا علمی نیز به چشم می خورد. یکی از دوستان فاضل

وبلاگ یک استکان چای داغ: بد نیست جناب نصیری نگاهی به کتب امام راحل بیندازد و با یک سرچ ساده در آنها جایگاه شیخ کبیر و عارف «محیی الدین» و «ملاصدرا» را در اندیشه امام مرور کند، صدرایی که امام درباره اش می فرمودند: « ملا صدرا ! و ما أدریک ما ملاصدرا ؟! » گویا باید منتظر بمانیم و ببینیم چه زمانی کشمکش درونی جناب نصیری بین باورهای فکری ایشان از یک سو و رفتارهای سیاسی ایشان از سوی دیگر به نفع «باور های فکری» ! به پایان خواهد رسید.

ما در حوزه (که تنها ۱۳ سال در درس تفسیرآیت الله جوادی آملی شرکت نموده) می گفت : در یک همایش علمی مشترک با یکی از آقایان موسسه امام خمینی (ره) درباره یک موضوع علمی، چندبار شهادتین را بر زبان جاری کردم چرا که آن آقا به گونه ای درباره من سخن می گفت که گویی من مرتد و کافرم ! من نمی دانم اگر فرهنگ مملکت را به دست اینان بسپارند چه خواهد شد !

خداوند به حق اولیائش به ما شرح صدر و قدرت تحمل شنیدن آراء و نظرات دیگران را مرحمت فرماید .

پایگاه اینترنتی خبری ـ تحلیلی مشرق گفت و گویی را با مدیر مسئول سمات به شرح زیر منتشر کرد:

«سمات» یک کرسی آزاد اندیشی است

سِمات عنوان فصلنامه ای است که اولین شماره آن با صاحب امتیازی و مدیر مسئولی مهدی نصیری سردبیر و مدیر مسئول سابق روزنامه کیهان و هفته نامه صبح در دهه‌های هفتاد و هشتاد، اخیرا منتشر شده است. از این رو گفتگویی با مهدی نصیری پیرامون دور جدید فعالیت مطبوعاتی‌اش انجام داده ایم که از نظر می‌گذرانید.

مشرق: با نزدیک به یک دهه فاصله گیری از عالم مطبوعات (البته به استثنای نشریه سیاحت غرب که چندین سال است برای صدا و سیما سردبیری می کنید) چطور دوباره با سمات به این عرصه بازگشتید؟

نصیری: شاید به این دلیل که کار مطبوعاتی یک اعتیاد غیر قابل ترک است! اما پس از یک دهه تامل و مطالعه پیرامون موضوعات نظری و عقیدتی، احساسم این است که شاید بتوان مجددا در این عرصه مفید بود و طرح مساله و موضوع کرد و اندکی از رخوت فکری و فرهنگی کنونی کاست.

بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام و فاصله گیری از امتزاجات و التقاطات نظری برخاسته از اندیشه های غیر دینی که همه را با شدت و ضعف گرفتار خود کرده است، از دغدغه های یک دهه اخیر من بوده است. همانگونه که در سر مقاله اولین شماره سمات متذکر شده ام، درست است که تعلقات احساسی و عاطفی به قرآن و اهل بیت علیهم السلام، الحمدلله در حد خوبی است اما تعلقات فکری و اندیشه ای مان ضعیف است و به غلط فکر می کنیم که واقعا تابع همه جانبه آنها هستیم. بسیاری از مبانی و مسلمات و مفروضات فکری مان متخذ از شرق و غرب جدید و قدیم است.

امام باقر علیه السلام فرمود: «به شرق یا غرب بروید دانش و معرفت صحیح را جز در آنچه که از خاندان ما صادر شده است نمی توانید بیابید» اما امروز ما بر این باوریم که دانش و معرفت امری هر جایی است و از هرجا می تواند اخذ شود.

در هر صورت ترویج گفتمان بازگشت به قرآن و اهل بیت علیهم السلام مهمترین انگیزه من در دور جدید فعالیت مطبوعاتی است و معتقدم این مهمترین و موثرترین و بلکه تنها گفتمانی است که اگر به درستی پی گیری شود و در میان نیروهای متدین ما غالب شود، می تواند پشتوانه ای قوی برای تقویت اعتقادات دینی در جامعه و حفظ نظام جمهوری اسلامی باشد.

مشرق: در سرمقاله شماره اول، سخن از سه حجاب فلسفه و عرفان و مدرنیته در برابر معارف قرآن و اهل بیت گفته اید و این بدان معناست که قرار است موضوعات بحث بر انگیزی در سمات مطرح شود.

نصیری: بله مهمترین مشخصه سمات به چالش کشیدن مطالب و مبانی ای است که از نظر بسیاری جزء مسلمات است و باور رایج این است که اینها همان معارف مورد نظر قرآن و اهل بیت علیهم السلام است ولی ما با بحث و نقد و گفتگو تلاش خواهیم کرد که فاصله آنها و بی ربطی و بعضا تضاد آنها را با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام نشان دهیم.

مشرق: باید منتظر نقد اندیشه های برخی از بزرگان و مشاهیر معاصر، در سمات باشیم، چرا که فلسفه و عرفان مورد تاکید و سفارش آنان است و اساسا بسیاری بر این باورند که فهم درست دین از کانال فلسفه و عرفان می گذرد.

نصیری: دقیقا همین طور است و ضمن احترام به همه بزرگان و پاسداشت بزرگی و نیتهای خیر و خدایی آنها، مبانی و مقبولات فکری آنان را با میزان قرآن و اهل بیت علیهم السلام مورد نقد و بررسی و کندو کاو قرار خواهیم داد و انشاءالله چالشهای فکری زنده و سازنده ای در دایره متدینین در حد

نشریه خود ایجاد خواهیم کرد و این مدعا را که فلسفه و عرفان یونانی حجاب و مانع مراجعه ما به معارف وحیانی اند را به بحث و تبادل نظر خواهیم گذاشت.

مشرق: در موضوع مدرنیته چه مباحثی را طرح خواهید کرد؟

نصیری: در مقوله غرب شناسی و فهم تمدن مدرن غرب نیز اعتقادمان بر این است که ما از نگاه اصیل دینی نسبت به مدرنیته فاصله داریم و با محک و میزان معارف وحیانی به سراغ فهم وشناخت تمدن جدید غرب که امروز سیطره ای قوی بر همه

در واقع نصیری این مجله را برآمده از چالش‌های عصر معاصر با سه حجاب ظلمانی در راه اعتلای تفکر شیعه، یعنی فلسفه، عرفان و مدرنیته می‌داند. وی مبانی فکری این سه حجاب را این‌گونه معرفی می‌کند: «باوری وجود دارد که معارف قرآن و عترت را در ۳ حجاب می‌داند. اول نوعی یونان‌زدگی که در دو شاخه فلسفه با ارسطو و افلاطون و عرفان با فلوطین مشخص می‌شود. در ایران، فلسفه اسلامی و عرفان مصطلح نزد کسانی چون ابن عربی تحت تأثیر همین یونانیت هستند. حجاب سوم، مبانی نظری تمدن مدرن است که از رنسانس آغاز شده است. از این رو با نقد این سه حجاب می‌توان تصویر بهتری از سنت داشت.» این حجاب‌ها برای «سمات» ریشه در تاریخ تفکر اسلامی دارد، به گونه‌ای که از آن با عنوان «تهاجم فرهنگی» یاد می‌کند، تهاجمی که امویان با تاسیس دارالحکمهٔ آن را در دنیای اسلام پی‌ریزی کردند.

شئون عالم یافته است نرفته ایم بلکه اغلب با انگاره های ساخته و پرداخته خود غربیها به آنها نظر کرده ایم و در باره شان قضاوت کرده ایم. با ساده انگاری و با یک روایت «اطلبوا العلم و لو بالصین» حکم به مطلوبیت علم و تکنولوژی مدرن داده ایم و بحث را خاتمه یافته تلقی کرده ایم. غرب نشناسی یعنی زمان نشناسی و یعنی باطل نشناسی و این دو یعنی در معرض اشتباهات و خطاهای فاحش نظری و عملی قرار گرفتن .

مشرق: آیا سمات نشریه ای در جهت ترویج جریان مکتب تفکیک است؟

نصیری: جریان موسوم به مکتب تفکیک در روشنگری نسبت به خطاهای فلسفه و عرفان نقشی مهم طی سالهای اخیر داشته است و ما هم از آثار بزرگان این مکتب در سمات استفاده خواهیم کرد اما اصلا این بدان معنا نیست که سمات نشریه ای متعلق به یک نحله خاص است؛ و اساسا نه مروجان اندیشه تفکیک به دنبال نحله و فرقه سازی هستند و نه ما به عنوان یک نشریه، دنبال فرقه سازی و یا بت سازی و معصوم سازی از شخص یا اشخاصی خاص هستیم. آنچه برای ما اصل است، ترویج مذهب حق تشیع و فرقه ناجیه شیعه و معارف اهل بیت علیهم السلام است و هیچ عالم شیعی و معتقد و مقر به امامت ائمه اثنا عشر علیهم السلام را اگر چه گرایشهای فلسفی یا عرفانی یا مدرن داشته باشد، از جرگه مومنین خارج نمی دانیم و متقابلا او را در جرگه معصومین و غیر قابل نقد هم نمی دانیم و ممکن است به نقد و رد برخی اندیشه ها ی وی بپردازیم و فاصله فکری وی را با معارف قرآن و اهل بیت علیهم السلام نشان دهیم.

مشرق: در سمات چقدر به دیدگاههای مخالف خود اهمیت خواهید داد؟

نصیری: اولا تلاشمان این است که با مخالفان فکری خود در موضوعات مختلف صریحا وارد بحث و گفت و گو شویم، همانگونه که در شماره اول هم این کار را انجام داده ایم و ثانیا از نقدهای عالمانه بر مباحث مطرح شده در فصلنامه استقبال

می کنیم و آنها را منعکس خواهیم کرد. سمات در حد خود یک کرسی آزاد اندیشی و تضارب آراء در دایره مومنین است.

مشرق: آیا همکاران خاصی در سمات دارید؟

نصیری: همه قلمزنانی که با سمت و سوی سمات موافقند و یا حتی با بخشی از دیدگاههای ما موافق باشند می توانند همکار سمات باشند. سمات به هیچ جمع و گروه خاصی منحصر نیست.

مشرق: توزیع سمات چگونه است و آیا در فضای اینترنت هم منتشر می شود؟

نصیری: ما توزیع دکه ای نداریم و در برخی مراکز خاص در شهرها عرضه می‌شود که به مرور آنها را در نشریه معرفی خواهیم کرد. ضمنا علاقه مندان می توانند از طریق سایت پاتوق کتاب (www.Bookroom.ir) نسبت به اشتراک خود اقدام کنند. در سایت www.sematmag.com هم مطالب سمات قابل مشاهده است .

پایگاه اینترنتی رجا نیوز ۱۳۸۹/۵/۲:

نقد «سمات» نصیری

عاطفه صادقی دره‌بیدی

از جمله ترفندهای ژورنالیسمی رسانه ها دستاویز قرار دادن نظرات یا دیدگاه های افراد مطرح و موجه برای مطرح و موجه نمودن نظر خویش است یا استفاده گزینشی به نحوی که مقصود مورد نظر خود را بیان کنند. ترفندی که مهدی نصیری در فصلنامه سمات به آن متوسل می‌شود

نخستین شماره فصلنامه معرفتی ـ اعتقادی «سمات» در ۲۰۰ صفحه و با قیمت ۴۰ هزار ریال در ۸ بخش با عناوین «اول دفتر»، «مقالات»، «گفتگو»، «چهره‌ها»، «نقد مشهورات»، «نقد کتاب»، «دفتر ویژه» و «پایان دفتر» منتشر شده است.

فصلنامه»سمات» در دفتر اول از اولین شماره خود که به عنوان سرمقاله توسط صاحب امتیاز و مدیرمسئول نشریه مذکور، نصیری، نگاشته شده با انتخاب موضوع

«ضرورت بازگشت به معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام» به نوعی جهت‌گیری و مبنای کار جدید خود را اعلام می‌کند
در سرمقاله این نشریه که بخشی از آن در پشت جلد رویکرد و گرایش فکری این فصلنامه را بیان می‌کند مهدی نصیری چنین می‌نویسد:

نصیری: ترویج گفتمان بازگشت به قرآن و اهل بیت علیهم السلام مهمترین انگیزه من در دور جدید فعالیت مطبوعاتی است و معتقدم این مهمترین و موثرترین و بلکه تنها گفتمانی است که اگر به درستی پی گیری شود و در میان نیروهای متدین ما غالب شود، می تواند پشتوانه ای قوی برای تقویت اعتقادات دینی در جامعه و حفظ نظام جمهوری اسلامی باشد.

«سخن گفتن از مهجوریت اهل‌بیت(علیهم السلام) و به تبع آن مهجوریت قرآن همچنان ضرورت داشته و نیازمند توضیح و تبیین است. درست است که اکنون ایران اسلامی و شیعی کانون گرم‌ترین و پرشورترین احساسات و محبت‌ها نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت(ع) است، اما از ذکر این نکته نیز نمی‌توان فروگذار کرد که هم‌پای این احساسات و ابراز محبت‌ها، تعلق معرفتی و اندیشه‌ای به مکتب و معارف نورانی اهل بیت(ع) گسترش و تعمیق نیافته و بلکه به دلیل عواملی بعضاً رو به تضعیف نهاده است... بدون شك نطفه تهاجم فرهنگی و عقیدتی علیه اسلام ناب محمدی و علوی (صلوات‌الله علیهما) آنگاه بسته شد که امویان درصدد وارد کردن فرهنگ یونانی به جهان اسلام برآمدند و این حرکت با تأسیس بیت‌الحکمه در مقابل بیت‌العتره از سوی مأمون عباسی وارد مرحله تازه‌ای شد... ما هم اکنون در عرصه‌های گوناگون فکری، فرهنگی، آموزشی و رسانه‌ای ردپای اختلاط و امتزاج معرفتی و عقیدتی را مشاهده می‌کنیم و اغلب این اندیشه‌ها و مبانی مخلوط و مغشوش به پای معارف اصیل دینی و اسلامی و شیعی نوشته می‌شود و بسیاری از اقشار بویژه جوانان که عطش معارف صحیح دینی را دارند، بنای عقیدتی خود را بر این اندیشه‌های ممزوج و مغشوش می‌نهند... «سمات»، قرار است عرصه و میدانی برای گفتوگو درباره سه موضوع فلسفه، عرفان و مدرنیته که به زعم ما از جمله مهمترین حجاب‌ها و موانع روزگار کنونی در رجوع به قرآن و عترت‌اند، باشد و این مهم در فضایی دوستانه و عاری از برخوردهای خصمانه و موهن صورت پذیرد و اگر چه از جهت نقد حرف‌ها و دیدگاه‌ها و باورها بر اساس مبانی قرآن و عترت، خط قرمزی در بین نیست اما از جهت حفظ شخصیت و نیز پاسداشت نیت‌های پاك و ولایت‌مدار عالمان و صاحب‌نظران مورد نقد و رد، کمال مواظبت و دقت را خواهد داشت.»

در واقع نصیری این مجله را برآمده از چالش‌های عصر معاصر با سه حجاب ظلمانی در راه اعتلای تفکر شیعه، یعنی فلسفه، عرفان و مدرنیته می‌داند

وی مبانی فکری این سه حجاب را این‌گونه معرفی می‌کند: «باوری وجود دارد که معارف قرآن و عترت را در ۳ حجاب می‌داند. اول نوعی یونان‌زدگی که در دو شاخه فلسفه با ارسطو و افلاطون و عرفان با فلوطین مشخص می‌شود. در ایران، فلسفه اسلامی و عرفان مصطلح نزد کسانی چون ابن عربی، تحت تأثیر همین یونانیت هستند. حجاب سوم مبانی نظری تمدن مدرن است که از رنسانس آغاز شده است. از این رو با نقد این سه حجاب می‌توان تصویر بهتری از سنت داشت.» این حجاب‌ها برای «سمات» ریشه در تاریخ تفکر اسلامی دارد، به گونه‌ای که از آن با عنوان «تهاجم فرهنگی» یاد می‌کند، تهاجمی که امویان با تاسیس دارالحکمه آن را در دنیای اسلام پی‌ریزی کردند

نصیری در این سرمقاله سعی می‌کند که با استدلال‌هایی، نشان دهد که تعالیم قرآنی و مکتب اهل البیت در طی حاکمیت خلفای اموی و عباسیان از مسیر اصلی خود جدا شده و در عوض اسیر یونانی‌مآبی، عرفان هندی و تعالیم مزدیسنایی گشته است که این رخداد به مدد نهضت ترجمه‌ی متون یونانی شتاب بیشتری می‌گیرد.

نصیری شتاب بیشتر این معارف خودبنیاد را در دو بازه زمانی، صفویه و نیم قرن اخیر بیشتر از سایر زمان‌ها می‌داند.–که سی سال انقلاب نیز شامل همین نیم قرن اخیر است!–

البته وی دلیل رویکرد عموم علمای اسلام به فلسفه و عرفان را در این بازه زمانی توضیح نمی دهد. چرا که به نیکی می‌داند فرهنگ و تاریخ تشیع به دلیل همین رویکرد فلسفی و عرفانی چنان بالنده و پویا شده است که می‌توان از آن به عنوان یک نهضت علمی یاد کرد.

از جمله عجائب مقاله ایشان، مترادف انگاشتن میراث عظیم فلسفه و عرفان اسلامی با واژه یونانیت زدگی و تحقیر آن است. وی می‌نویسد: بیشتر علمای اسلام «بر این باورند که مشی فلسفی و عرفانی‌شان در جهت ترویج معارف قرآن و عترت است و هیچ نزاع و اختلاف کبروی با منتقدان و مخالفان فلسفه و عرفان ندارند و همه نزاع بر سر صغرا و مصادیق است.به عبارت دیگر ما با هیچ عالم برجسته شیعی مواجه نیستیم که بگوید علی رغم مخالفت مبانی فلسفه و عرفان با معارف قرآن و عترت، من مدافع این مبانی هستم. حتی از شعارهای ملاصدرا این بوده است که مرده باد فلسفه ای که مبانی و مسائل آن مخالف کتاب و سنت باشد. در واقع ملاصدرا بر این باور بوده است که همه تلاش فلسفی و عرفانی اش در جهت ترویج آموزه‌های کتاب و سنت است»

در حالی که نصیری به مشرب فلسفی–عرفانی ملاصدرا اذعان می‌کند، بالاخره مشخص نمی‌نماید که مبانی عرفانی–

فلسـفی ملاصدرا مخالف معـارف قرآن و سنت است یا خیر؟! البته طبق مبنای فکری ایشـان جواب واضح اسـت بلکـه اقتضای مصلحـت در دو پهلو سـخن گفتن اسـت!

نصیری به ما نمی‌گوید که، چرا هنوز از پس قرن‌ها، سـنت تدریس و تعمق فلسفی در حوزه‌های علمیه‌ی سنتی ما فعال است؟ چرا هنوز بسـیاری از علمای طـراز اول ما آموزه‌های منشـعب از فلسفه‌ی افلاطونی و ارسطویی را تدریس می‌کنند؟ چه دلیلی دارد کـه علما برای مقابله‌ی فکـری با منتقدان دین اسـلام، خود را مسلح به سلاح فلسفه می‌کننـد؟ چـرا همین علمایی کـه در این فصلنامه از آنان مقالاتی را آورده‌اید، خود از شـارحان فلسفه هستند؟ آیا یکی از راه‌های ایجابی دین اسـلام در طـول تاریخ، همین فلسفه اسلامی، عرفان نظری برآمده از آراء ابن سینا، فارابی، ملاصدرا و ابن عربی نبوده است؟ آیا می‌توان جلوی تعامل فرهنگ‌ها، اندیشـه‌ها و تمدن‌های انسانی را با یکدیگر گرفت، تا به زعم ایشان گونه‌ای از «معارف خود بنیاد» در دین اسلام شکل نگیرد؟

مقصـود ایشـان از وحـدت در کبری و اختلاف در صغری چیست که از کنار اختلاف صغروی نمی‌توان به سـادگی گذشت و در نتیجه و حاصل نزاع میان کسانی که با آنان اختلاف صغروی داریم–بخوانید فیلسوفان و عرفای شـیعی– تفاوت زیادی با کسانی که با آنان اختلاف کبروی داریم نیست؟!

از نظر ایشـان آثار اختـلاف صغروی با صاحبان تفکر صدرایی بـه مراتب زیانبارتر از کسـانی اسـت که در اصـول و دیانت با آنان مختلفیـم!! بنابراین تفکر امام خمینی، شـهید مطهری، علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح و ... به مراتب خطرناکتر از کسـانی اسـت که با ایشـان اختلاف در اصول و کبری داریم

البتـه اینکه مهدی نصیـری مخالف به قول خودش مثلث حجاب فلسفه، عرفان و مدرنیته است و مشرب ایشان تفکیکی است البته به خودی خود امری شـخصی و صرفا علمی اسـت تا زمانی که در قالب نشـریه آن را بـرای عموم مطـرح نکرده و بر طبق آن نسـخه نپیچیده باشـند؛ پـس هنگامی کـه وی در فصلنامه خویـش برای موجه و مطرح کردن نظر خود، نظرات امام خمینی، شـهید آوینـی، آیـت الله مصبـاح و حتی دیـدگاه رهبری را وارونه نشـان می‌دهند و از آن استفاده ابزاری می‌کنند، باید پاسخگو باشند.

کیست که تعلق فکری امام خمینی را به مشرب صدرایی و عرفان محیی‌الدین نداند.

ایشـان پایان دفتر را با عنـوان « امام خمینـی (ره) ؛ منادی غربـت و مهجوریت ثقلیـن» به فرازهایی از وصیـت نامه ی امـام خمینـی رحمـه الله اختصـاص می دهـد. جناب نصیری گمان کرده اسـت که گذشـت زمان کلمات آن پیر سـفر کرده را از یاد ما برده اسـت که می خواهد امام ما را نیز» تفکیکی»جا بزنـد، آن چنان که آقای حکیمـی نیز در کتاب مکتب تفکیک تلاش کرد علامه طباطبایی را تفکیکی بنمایاند

بد نیست جناب نصیری نگاهی به کتب امام راحل بیندازد و با یك سـرچ سـاده در آنها جایگاه شیخ کبیر و عارف محیی الدین و ملاصدرا را در اندیشـه ی امام مرور کند، صدرایـی که امام دربـاره اش می فرمودند: ملا صدرا ! و ما أدريك ما ملاصدرا (شـرح دعای سحر، ترجمه فارسی،ص ۲۲)

طبق دیدگاه مقـام معظم رهبری، آیت الله خامنـه ای دیـدگاه و مبانی فکری امام خمینی(ره) برای ما شـاخص و منشا تمامی مواضـع و بیانـات، و نگاه سیاسـی انقلاب اسلامی اسـت. نصیری چگونه با رد مبانی فکـری امـام، وی را رهبـر و بنیانگـذار جمهوری اسلامی می داند. این تناقضات در مقاله و دیدگاه ایشـان با این تمجید چطور قابل حل است؟!

البته ایشـان این نکتـه را بیان نمی‌کند کـه در برابر مدنیته با کدام تفکر و توسـط کدام شخصیت‌ها و با چه مبنای فکری می خواهد مقابله کند؛ وی حتی مقصود خویش را از سـنت و معـارف اهـل بیـت (علیهم السلام) نیز بیان نمی‌کند.

نصیری باید پاسـخگو باشد، در شرایط کنونی که دشمن برای مقابله با اندیشه‌های امام و آرمان انقلاب اسلامی تماما به میدان آمده، میراث عظیم فلسـفه و عرفان شیعی را همطراز با آسـیب‌های مدرنیته دانستن و در تعبیـر دیگری کبری و صغرای این دو را زیانبارتر از مدرنیته دانسـتن، ضعف دشمن شناسـی و بصیرت و تیـر انداختن به زمین خودی نیست؟!

رجا نیوز: نصیری باید پاسـخگو باشد، در شرایط کنونی که دشمن برای مقابله با اندیشـه‌های امام و آرمان انقلاب اسلامی تماما به میدان آمده، میراث عظیم فلسفه و عرفـان شـیعی را همطـراز با آسیب‌های مدرنیته دانستن و در تعبیـر دیگری کبـری و صغرای ایـن دو را زیانبارتـر از مدرنیته دانسـتن، ضعف دشمن شناسی و بصیرت و تیر انداختن به زمین خودی نیست؟!

... عبدالحسین خسروپناه درگفتار چهارم کتاب جریان شناسـی فکری ایران معاصر، جریان مکتب تفکیک را در قالب سـه دوره مطرح و نقد می‌نماید ایشـان دیدگاه استاد حکیمـی را در دوره دوم ایـن جریان مورد بررسـی و نقد قـرار داده و در دوره سـوم دیدگاه‌های استاد سیدان را بیان می‌کند که البته در این نوشـتار جای طرح نقد منصفانه و عالمانه خسـروپناه پیرامون جریان مکتب تفکیک نیست.

در گفتـار پنجم کتاب، ایشـان «جریان تجدد سـتیزی سـنتی» را مطرح و بررسی می‌کنـد. این جریان که بـه تعارض دین و مدرنیته یا شـرق و غرب معتقد است و یک پارچه به نقد غرب طاغوتی می‌پردازد، همه دسـتاوردهای فلسـفی، علمـی و فرهنگی غرب را مذموم و خطرناک می‌شـمارد که با دو رهیافت گوناگون، به دو گروه تجددستیز هایدگـری و تجددسـتیز سـنتی انشـعاب می‌یابد.

جریان تجدد ستیز سنتی در بهار ۱۳۸۱ توسط مهدی نصیری با عنوان «اسلام و تجدد» منتشر شد. این تفکر که با روش نقلی– دینی تدوین شده، به تعارض کلی و ماهوی دین اسلام و علوم جدید و تکنولوژی پرداخته است. وی با استاد مطهری که معتقد است رویکرد بیکنی به علم از یک نظر خدمت بسیار بزرگی به بشریت کرده است مخالف است.

خسرو پناه کتاب دیگر مهدی نصیری

کاش نصیری شجاعانه دیدگاه فکری خویش را بدون مستمسک قرار دادن اندیشه‌های امام خمینی، شهید آوینی وآیت‌الله مصباح یزدی مطرح می‌نمود تا خوانندگان فصلنامه سمات را با این پرسش رو به رو نسازد که آیا این غربال دیگری است در مسیر اندیشه امام(ره) و انقلاب اسلامی، برای تفکری که هرگز با مبانی فکری انقلاب اسلامی قابل جمع نیست. آقای نصیری! کدام را باور کنیم قسم حضرت عباس یا دم خروس را؟!

با عنوان «فلسفه از منظر قرآن و عترت» را دنباله‌روی همین رویکرد دانسته و آن را مورد آسیب شناسی و نقد قرار می‌دهد.

آنچه برای نویسنده این نوشتار حائز اهمیت است تعلق فکری نصیری به مکتب تفکیک یا تجدد ستیز بودن وی نیست بلکه بیان تعارض مبانی فکری ایشان با مبانی فکری امام خمینی(ره) به عنوان بنیانگذار انقلاب اسلامی و به تبع آن تعارض و خطر این دیدگاه برای آرمان‌های انقلاب است آن هم وقتی ایشان نقاب تبعیت از آرمان‌های امام، انقلاب و رهروی ولایت را بر چهره نشریه خویش کشیده‌اند. این تناقض چگونه قابل حل است؟!

کاش ایشان شجاعانه دیدگاه فکری خویش را بدون مستمسک قرار دادن اندیشه‌های امام خمینی، شهید آوینی وآیت‌الله مصباح یزدی مطرح می‌نمود تا خوانندگان فصلنامه سمات را با این پرسش رو به رو نسازد که آیا این غربال دیگری است در مسیر اندیشه امام(ره) و انقلاب اسلامی، برای تفکری که هرگز با مبانی فکری انقلاب اسلامی قابل جمع نیست. آقای نصیری! کدام را باور کنیم قسم حضرت عباس یا دم خروس را؟!

رجا نیوز ۸۹/۵/۴:

نقد روش‌شناختی بر «نقد سمات نصیری»

محمدمهدی سالاری

آنچه که توسط نگارنده محترم مطلب نقد «سمات» نصیری به رشته تحریر در آمد، به نظر من بیشتر به یک فحش نامه سیاسی شبیه بود تا یک نقد منصفانه علمی! در ابتدا لازم به توضیح است که من خودم از منتقدان «مهدی نصیری» هستم و به نظریه مرحوم سید منیرالدین حسینی و استاد میرباقری قائلم، اما قصد دارم بدون آنکه در مقام پاسخگویی به جزئیات محتوای مطلب فوق برآیم، آنچه را که به لحاظ روشی و ساختاری به مطلب فوق وارد می‌دانم مطرح کنم.

۱. آغاز یک نوشته که عنوان «نقد» را برای خود انتخاب کرده با جمله‌ای اینچنین «از جمله ترفندهای ژورنالیسمی رسانه ها دستاویز قرار دادن نظرات و دیدگاه های افراد مطرح و موجه برای مطرح و موجه نمودن نظر خویش است یا استفاده گزینشی به نحوی که مقصود مورد نظر خود را بیان کنند. ترفندی که مهدی نصیری در فصلنامه سمات به آن متوسل می‌شود» از همان ابتدا مشخص می‌کند که بنا بر نقد منصفانه نبوده و قطعا تخریب مهدی نصیری و سمات اوست که مد نظر نویسنده می‌باشد. همچنین این نوشته فاقد بدیهی‌ترین خاصیت یک نقد علمی یعنی ارائه گزارشی بی طرفانه از کلیت موضوع و تبیین مسئله–که در اینجا نظرات و عقاید و جهت گیری‌های مهدی نصیری و سمات اوست– و سپس بررسی نقاط قوت و آنگاه بررسی نقاط ضعفی که به نظر می‌رسد یا جهت گیری‌های منفی و ... است. چه خوب بود که نگارنده محترم به شیوه اخلاقی فوق عمل می‌نمودند.

۲. خوانندگان محترم حتما اطلاع دارند که بنیادی‌ترین مطالبه رهبر انقلاب در کوران «فتنه ۸۸» را باید مطالبه «علوم انسانی اسلامی» از جانب ایشان دانست. مساله‌ای که بسیار بیش از آنکه ما آن را جدی بگیریم توسط دشمن جدی گرفته شد و بوسیله دنباله‌های داخلی ایشان مورد پیگیری قرار گرفت. آیا تحلیل‌های رسانه‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای دشمن از این موضع آقا به گوشتان خورده است؟ آیا مطلع هستید که اولین واکنش عملی و جدی داخلی به این مطالبه از سوی چه کسانی و چگونه بود؟ آیا «مهرنامه» محمد قوچانی را خوانده‌اید؟

اصلا درست نیست در فضایی که پس از مطالبه و هشدار آقا علیه «علوم انسانی غربی»، اولین کسی که دست به کار می شود محمد قوچانی با آن سابقه معلوم باشد و نشریه مهرنامه را به سرعت و با کیفیت بالا منتشر می کند، حالا که توسط جبهه حزب اللهی حرکتی اساسی برای این مطالبه صورت می گیرد و با در پیش گرفتن مشی آزاداندیشانه قدم در راه این مجاهدت عظیم می گذارد، اینگونه با دست خودمان خاکریزهایمان را تخریب کنیم. آیا سابقه مهدی نصیری اینقدر بدتر از محمد قوچانی است که باید اینگونه بر او تاخت؟ آیا اولین کسی که جریان نگاه نقادانه به غرب و مدرنیته را از طریق مطبوعات وارد فضای فرهنگ عمومی انقلابیون کرد مهدی نصیری نبود؟ آیا این مهدی نصیری نبود که اولین هشدارهای جدی نسبت به برنامه‌های غربی دولت سازندگی –که تمامی ارزش‌های انقلابی را به سرعت در زیر چرخهای توسعه له می کرد– هشدار داد؟

آیا اولین هشدار دهنده نسبت به ظهور طبقات جدید اشرافی و مافیاهای قدرت و ثروت و حتی ورود شرکتهای نفتی غربی

همچون توتال و شل به صنعت نفت ایران همین مهدی نصیری نبود؟ هنوز هم کتب مهدی نصیری و انتشارات « کتاب صبح» در صدر اکثر سیرهای مطالعاتی دانشجویان و طلاب انقلابی قرار دارد.

آیا بهتر نبود که به جای این نقد غیر منصفانه، توپخانه خود را به سمت «مهرنامه» می‌گرفتید؟ نگاهی به فهرست کسانی که در اولین شماره سمات مطلب داشته‌اند، برعکس آنچه شما نقطه ضعف دانسته‌اید و تخریب کرده‌اید، نقطه قوت جدی سمات و گویای عزم جدی پدیدآورندگان آن برای وحدت نیروهای انقلابی و ولایتی برای «گشودن جبهه فرهنگی و علمی» علیه علوم انسانی غربی است.

۳. انتقادات و تاملات کسانی که منتقد فلسفه و عرفان موجودند، بسیار جدی، علمی و عمیق است و نمی توان با برخوردهای سطحی و شعاری و سیاسی و با برخوردی غیر قاعده‌مند از بیانات آقا و امام برای رد این نظرات استفاده کرد. چه اینکه خود آقا هم بارها منادی آزاد اندیشی بوده‌اند و حتی گفته‌اند که اگر نظرات مخالف نظر من هم بود، هیچ اشکالی ندارد.

مهم همگرایی و هماهنگی در اصول و مقومات نظرات امام و آقا است! زیرا صحبت های آقا و امام نیز مانند کتاب و سنت می توانند کلی و جزئی، عام و خاص، ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید و ... داشته باشند. خود حضرت آقا در تاریخ ۸۷/۷/۷ در جمع دانشجویان گفتند که استفاده از نظرات امام باید اجتهادی باشد و این در مورد خود آقا هم صادق است. دهها شاهد دیگر می توان از نظرات امام و آقا را ردیف کرد که دقیقا نتیجه‌ای مخالف آنچه شما می گویید، از آن مراد می‌شود. بر اساس کدام قاعده اجتهادی و منطقی می‌توان از تعاریف بلندی که امام و آقا از ملاصدرا و ابن عربی و فلسفه و عرفان می کنند نتیجه گرفت که کسی حق ندارد ملاصدرا و فلسفه‌اش و ابن عربی و علم‌الاسمائش را نقد کند و هر کس این گونه کرد ضد انقلاب و ضد ولایت فقیه است؟

از نظر شما مقومات و مبانی نظر امام، آقا و آرمان‌های انقلاب کدامند که به خود اجازه می‌دهید این جمله را مطرح کنید:

«آنچه برای نویسنده این نوشتار حائز اهمیت است تعلق فکری نصیری به مکتب تفکیک یا تجدد ستیز بودن وی نیست بلکه بیان تعارض مبانی فکری ایشان با مبانی فکری امام خمینی(ره) به عنوان بنیانگذار انقلاب اسلامی و به تبع آن تعارض و خطر این دیدگاه برای آرمان‌های انقلاب است آن هم وقتی ایشان نقاب تبعیت از آرمان‌های امام، انقلاب و رهروی ولایت را بر چهره نشریه خویش کشیده‌اند.»

به نظر من بر نگارنده واجب است که بابت این جمله خود استغفار کرده و از مهدی نصیری عذرخواهی کند.

مگر مبانی و آرمانهای انقلاب اسلامی با اثبات برتری اصالت وجود بر ماهیت و اثبات صدق علم الاسمای ابن عربی بر دیگر مشارب عرفانی است؟

خیر! مبانی و آرمانهای انقلاب اسلامی تحقق وعده الهی « و نرید ان نمن علی الذین استضعفو» و «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیتم دینه علی الدین کله و لو کره المشرکون» است. آرمان ما ظهور و ولایت حجت تامه الهی است. مبانی انقلاب ما ثقلین است! آیا مقدمه وصیتنامه امام را نخوانده‌اید؟ آیا هیچ نیاندیشیده‌اید که چرا امام در ابتدای وصیتنامه خود حدیث ثقلین را مطرح کرده‌اند؟ معنای این حرکت امام چیست؟ آیا جز توصیه وارثان انقلاب به رجعت دوباره و ایمان مستحکم به ثقل اکبر یعنی قرآن و ثقل اصغر یعنی سنت است؟ و آیا ادعای مهدی نصیری جز همین است؟ آیا او دغدغه دیگری جز این دارد؟

۴. به نظرم آماجگاه اصلی نویسنده مطلب فوق «مکتب تفکیک» است و نه سمات و نه مهدی نصیری! اگرنه طرح مسئله مکتب تفکیک و ربط دادن سمات به آن و طرح آثار و اندیشه‌های «علامه حکیمی» چه وجهی داشت؟ البته بازهم تذکر می دهم که من مدافع مکتب تفکیک نیستم. به نظرم این نیز در اساس به این برمی گردد که

نگارنده محترم، «فلسفه موجود» را مساوی «اسلام» و «معارف اهل بیت» دانسته‌اند و حتی حوزه را هم همینطور!

اما تنها علمی که نزد تشیع می‌توان

انتقادات و تاملات کسانی که منتقد فلسفه و عرفان موجودند، بسیار جدی، علمی و عمیق است و نمی توان با برخوردهای سطحی و شعاری و سیاسی و با برخوردی غیر قاعده‌مند از بیانات آقا و امام برای رد این نظرات استفاده کرد. چه اینکه خود آقا هم بارها منادی آزاد اندیشی بوده‌اند و حتی گفته‌اند که اگر نظرات مخالف نظر من هم بود، هیچ اشکالی ندارد.

آن را مساوی معرفت اصیل شیعی دانست علم «فقه» و «اصول» است و بس! چرا که دغدغه طراحان آن از همان ابتدا مسئله احراز حجیت بوده است! احراز حجیت نیز به طور خلاصه یعنی پاک کردن معرفتی که موضوع علم است از هرگونه موضوع و محتوا و روشی که از خارج از کتاب و سنت باشد. و این چیزی است که در هیچکدام از معارف دیگر شیعیان به صورت ضابطه مند و اصولی موضوعیت نداشته است. و غیر از این حتی علوم تفسیر و اخلاق را هم نمی توان با چنین قطعیتی واجد این ویژگی دانست کرد.

نقد به فلسفه و عرفان نیز مسئله جدیدی در میان علمای شیعه نیست. اصلا آنچه که باعث می شود کسی را عالم شیعه بدانند یا ندانند تسلط او بر فقه و اصول است و سپس علوم دیگر. اصلا تکامل دهنده فلسفه و عرفان نیز علمای فقهی و اصولی بوده‌اند و گرنه فلسفه ما اکنون در حد حکمت مشاء مانده بود و دیگر حکمت متعالیه‌ای نبود و عرفانمان نیز حداکثر در حد همان تصوف و صوفیه بود.

به نظر من کمی مطالعات غربشناسانه

تاریخی تمدنی و کمی مطالعه فلسفه علم و جامعه‌شناسی علم برای نویسنده ضروری است. تاریخ اسلام به خوبی نشان می دهد که فلسفه چگونه و توسط چه کسانی و با

اگر شما گذری در میان شخصیت های برجسته جبهه فکری انقلاب اسلامی داشته باشید شاهد خواهید بود که بسیاری از ایشان در تب و تاب انس و تدبّر و تفکر در قرآن و حدیث اند و این امر مبارکی است که در آینده نزدیک ثمرات آن انقلاب را یاری خواهد نمود. این رجوع به قرآن و حدیث نه با نگاهی اخباری بلکه با رویکردی متفاوت از سوی اندیشمندان انقلاب اسلامی شروع تحول عمیقی است و باید از هر آن کس که در این تحول سهمی دارد سپاسگزار بود، پس به این دلیل هم می توان ممنون آقای نصیری بود.

چه هدفی و با چه سوالات و موضوعاتی به جهان اسلام وارد شد. آیا می دانید تفاوت اصلی ملاصدرا با فلاسفه پیشین مسلمان چقدر بود؟ و آیا می دانید که او نیز دقیقا با همین نوع از اتهامات مواجه می شده است؟ از سوی دیگر آیا تاکنون اندیشیده‌اید که علت اینهمه مقاومت علما در طول تاریخ حیات محافل علمی شیعه در برابر فلسفه چه بوده است؟ آیا ساده‌انگارانه نیست که همه آن مخالفت‌ها را به حساب تحجر و کوته‌بینی و ضعف علمی مخالفین و حسادتها و ... بگذاریم؟ آن هم در مورد علمایی که چنین میراث عظیمی از معارف تشیع را برای ما آفریده‌اند؟

مهدی نصیری و مکتب تفکیک و مرحوم سید منیرالدین حسینی و استاد میرباقری منتقدان این فلسفه و عرفان هستند و می گویند این فلسفه اسلامی نیست، بلکه فلسفه و عرفان مسلمین است. حتی همان استاد خسروپناه که شما به ایشان استناد کرده‌اید، از منتقدان جدی فلسفه موجود و قائل به ریشه‌داشتن این فلسفه در یونان و تضادهای اولیه آن با اسلام ناب است و قائلند که برای نیل به فلسفه ناب اسلامی رجوعی مجدد به اسلام ناب ضرورت دارد.

اشکال اساسی منتقدین به افراد فوق الذکر این است که انتقاد آنان به فلسفه موجود را تلقی به نفی ضرورت فلسفه و دستگاه عقلانیت می‌دانند و این تلقی بسیار اشتباه و غلط است. مهدی نصیری، استاد حکیمی، مکتب تفکیک- که خود شامل چندین نحله و مکتب مختلف است- مرحوم منیرالدین حسینی، استاد میرباقری و استاد خسروپناه، نه تنها قائل به امکان فلسفه‌ای دیگر، بلکه همگی برای ایجاد نظام عقلانی و فلسفی مبتنی بر کتاب و سنت حتی صاحب برنامه پژوهشی هستند! و این ظلم بزرگی به اسلام و انقلاب اسلامی است که پویایی دهندگان به حرکت علمی اصیل اسلامی را اینگونه سطحی نقد کنیم!

رجا نیوز ۱۳۸۹/۵/۶:

گفتگوی درون جبهه ای (به بهانه نقد سمات نصیری)

محسن دنیوی

اساساً دیدن این که نشریه ای در جبهه فکری- فرهنگی انقلاب اسلامی منتشر شود و در سایت پربیننده ای نقدی بر آن نگاشته و بر این نقد نیز نقدی با رویکرد روش شناسانه نوشته شود، اتفاقی مبارک و سرورآفرین است. چه رسد به اینکه نگارنده قصد دارد بر این دو، یعنی نقد سمات نصیری و نقد نقد سمات، نقدی بنویسد و بر این سرور و بهجت بیفزاید.

اما نکاتی چند در باب «نقد سمات نصیری» نوشته خانم صادقی

رهبر معظم انقلاب نقد را معنای ظریفی نموده‌اند که مهمترین بخش آن این است که نقد تعیین عیار طلاست، پس اگر از لفظ نقد استفاده میکنیم باید ابتدا به طلا بودن آنچه نقد می کنیم اذعان داشته باشیم. وگرنه بهتر آن است که از لفظی دیگر به جای نقد استفاده کنیم.

در این که نسبت به اندیشه آقای نصیری مخصوصاً در وجه ایجابی آن و راه حلهایی که ایشان برای تغییر وضع موجود ارائه می دهند، سوالات و اشکالات جدی وارد است، بین اکثر آشنایان به فضای فکری آقای نصیری اختلافی نیست. اما این سوالات خدشه ای به دغدغه اصیل ایشان یعنی احیای جایگاه قرآن شریف و معارف عترت مطهر(علیهم السلام) و لزوم توجه به ثقلین وارد نمی سازد.این مساله نه تنها دغدغه ایشان بلکه دغدغه بسیاری از اهل توجه و فکر است. به عنوان مثال، آیت الله جوادی آملی چندی پیش با بیانی متفاوت در درس تفسیر خود از دوری طلاب از قرآن و حدیث و اصرار بر مطالعه موشکافانه کتب فقهی و اصولی ابراز نگرانی نمودند. آیا این دلسوزی برای قرآن و معارف عترت رسول(علیهم السلام) امری شریف نیست؟(مقایسه کنید بین جایگاه قرآن و معارف اهل بیت با فلسفه و عرفان و هر علم دیگری از این دست تا ببینید نگرانی شما برای عرفان و فلسفه نسبت به نگرانی های نشریه سمات برای معارف قرآن و عترت چندان محلی از اعراب ندارد).

سمات یک فصلنامه است و صبغه فصلنامه، تخصصی بودن آن است. اگر فرد غیرمتخصص و یا حتی طلبه و دانشجوی مبتدی سمات را ببیند شاید تورق هم نکند چه رسد به خواندن و تاثیر پذیرفتن. چرا که ظاهر ساده و طراحی نسبتاً ضعیف و فقدان عکس و طرح گرافیکی کافی باعث شده است که سمات جذابیت بصری چندانی هم ندارد. همه آنچه گفته شد برای این بود که سمات مخصوص قشر خاصی است که اهل فکر و نظرند و در میان اهل فکر بیان دلایل سیاسی مثل اینکه حرف شما با بیان بنیانگذار جمهوری اسلامی نمی خواند تنها موجب وهن منتقد خواهد شد. چرا که رهبر معظم انقلاب خود از پیشروان آزاداندیشی و شنیدن نظرات مخالف به خصوص در فضای علمی بوده و هستند.پس لطفاً از این دست استدلالات جداً پرهیز نماییم.

اگر شما گذری در میان شخصیت های برجسته جبهه فکری انقلاب اسلامی داشته باشید شاهد خواهید بود که بسیاری از ایشان در تب و تاب انس و تدبّر و تفکّر در قرآن و حدیث اند و این امر مبارکی است که در آینده نزدیک ثمرات آن انقلاب را یاری خواهد نمود. این رجوع به قرآن و حدیث نه با نگاهی اخباری بلکه با رویکردی متفاوت از سوی اندیشمندان انقلاب اسلامی شروع تحول عمیقی است و باید از هر آن کس که در این تحول سهمی دارد سپاسگزار بود، پس به این دلیل هم می توان ممنون آقای نصیری بود.

گریزی از دلایل این جریان فکری معارض با فلسفه و عرفان نیست و باید حرفهای آنها را شنید. آیا بهتر این نیست که این حرفها در فضایی علمی و وزین و با رویی باز گفته و شنیده شود تا اینکه در مسجد و دانشگاه در میان عده ای از مردم که سررشته ای از موضوع ندارند (به سبکی که سروش مباحث خود را دنبال کرد که شاید امثال این برخوردها در کشیده شدن او از فضای تخصصی به فضای عمومی بی تاثیر نبود). مطرح شدن این دسته مباحث در فضای تخصصی جز سود برای انقلاب اسلامی به همراه نخواهد داشت. با باز شدن باب گفتگو هر دو طرف مدعی و منکر مجبور به تلاش و تکاپو خواهند بود و به رشد نظام معرفتی اسلام شیعی کمک خواهد شد.پس چه جای نگرانی است؟! به علاوه اینکه در میان گفتگوهای سنگین میان بزرگان در رد یا اثبات جایگاه عرفان و فلسفه در فهم دین خدا برای دانشجویایی نوپا همچون بنده کلاسی شکل خواهد گرفت که آنچه باید در طول سالها و از میان کتابها می یافتم در تضارب کلام این بزرگان بیابم (به عنوان مثال گفتگوی استاد غرویان و آقای نصیری در شماره اول سمات).

در این که امام خمینی جملاتی در ستایش و جملاتی در نکوهش فلسفه و عرفان موجود دارند بحثی نیست.کما اینکه تحلیل بیان امام و رهبری در مسائل سیاسی نیز محل اختلاف جریانهای موثر سیاسی کشور است و هر دو مدعی ارائه مستنداتی از امام و رهبری هستند. پس باید به مدل تحلیل بیان امام و رهبری و درک جهت حاکم بر اندیشه آنان فکر کرد وگرنه ارائه مستندات به تنهایی ما را به نتیجه ای نخواهد رساند. البته منظور این نیست که می شود از بیان ایشان چیزهای متعارض استنباط کرد بلکه پیچیدگی موضوعات باعث ایجاد چنین وضعیتی است و این اختلاف در برداشت در مورد همه موضوعات صادق نیست (به عنوان مثال رهبر معظم انقلاب از سویی توسعه غربی را مورد شدیدترین انتقادات قرار می دهند و در جایی دیگر و در میان خودروسازان از ضرورت پیشرفت و توسعه می فرمایند. پیشآمدن چنین وضعیتی تا حدودی به پیچیدگی مفهوم توسعه بازمی گردد).

برای شرح بیشتر بد نیست به رویکرد جریانات مختلف در تحلیل بیان رهبری اشاره ای داشته باشیم.به عنوان مثال درموضوعی عملکرد دولت موسوم به سازندگی جملاتی در نکوهش این دوره و جملاتی در ستایش آن وجود دارد و هیچگاه هم رهبر معظم انقلاب به موضع گیری صریح پیرامون آن نپرداخته اند.این به عدم شفافیت رهبری بازنمی گردد بلکه مربوط به پیچیدگی خود موضوع و درهم تنیدگی نکات مثبت و منفی موضوع است که به فراخور رشد فضای اجتماعی از سوی رهبر معظم انقلاب صراحت بیشتری می یابد. جالب است که در همین موضوع کتابی با عنوان توسعه و تضاد توسط پروفسور فرامرز رفیع پور منتشر شده است که خلاصه آن در یک جمله این است که انحراف از ارزشهای انقلاب و امام بعد از جنگ نتیجه عملکرد دولت وقت و به خصوص شهرداری تهران به عنوان پایتخت سیاسی و فرهنگی و اقتصادی کشور بوده است. ایشان در این کتاب تلاش نموده اند با مطالعات میدانی دقیق و ارائه مستندات آماری متعدد، صحت تحلیل خود را نشان دهند. حال آیا می توان به صرف یک جمله از رهبر معظم انقلاب که فرموده اند: «هیچ کس برای من آقای هاشمی نمی شود» تمام مطالعات علمی درباره عملکرد دولت موسوم به سازندگی را زیر سوال برد؟!

نکته آخر اینکه نسبت به وجه سوم

در این که امام خمینی جملاتی در ستایش و جملاتی در نکوهش فلسفه و عرفان موجود دارند بحثی نیست. کما اینکه تحلیل بیان امام و رهبری در مسائل سیاسی نیز محل اختلاف جریانهای موثر سیاسی کشور است و هر دو مدعی ارائه مستنداتی از امام و رهبری هستند. پس باید به مدل تحلیل بیان امام و رهبری و درک جهت حاکم بر اندیشه آنان فکر کرد وگرنه ارائه مستندات به تنهایی ما را به نتیجه ای نخواهد رساند.

نشریه سمات –یعنی حجاب مدرنیته– کم لطفی شده است. هر چند نسبت به نوع نگاه آقای نصیری در باب غرب انتقادات و سوالات اساسی مطرح است اما آنچه در این شماره در بخش نقد مدرنیته آمده است همگی پیرامون علوم انسانی مدرن است که درباره آن نمی توان بیانی تندتر و برنده تر از بیان رهبر معظم انقلاب در دیدار با اساتید دانشگاهها در ۱۳۸۸/۶/۸ یافت. به نظر می رسد که خانم صادقی از هم اکنون شمشیر خود را برای مباحثی که احتمالاً در آینده در فصلنامه سمات مطرح خواهد شد کشیده اند.

نکاتی چند پیرامون نقد روش‌شناختی بر «نقد سمات نصیری» نوشته آقای سالاری

نگارنده خود با این بیان شروع می کند که نقد خانم صادقی یک فحش نامه سیاسی است اما در ادامه شاهد لحن تند خود ایشان هم هستیم که در ادامه پیرامون آن خواهم نوشت.

روشن نیست که چرا آقای سالاری اصرار بر بیان گرایش خود به اندیشه های

استاد منیرالدین شیرازی و آقای میرباقری و جریان فرهنگستان علوم اسلامی دارند و این مساله چه کمکی به تبیین مطلب خواهد نمود؟!!

در بخشی از نوشته آمده است؛ «به نظرم

این رفت و برگشت های مکتوب و انتقادی برای فضای درونی جبهه فکری انقلاب اسلامی مثل ضرورت نفس کشیدن برای زنده ماندن است. گفتگو، تلاقی افکار و برخورد اندیشه ورزانه، راز زنده ماندن است.برای پویایی باید نسبت به محیط حساس بود. لختی و بی تفاوتی، آرام آرام عرصه را بر جبهه فکری فرهنگی انقلاب اسلامی تنگ خواهد نمود.

آماجگاه اصلی نویسنده مطلب فوق مکتب تفکیک است و نه سمات و نه مهدی نصیری» به نظر می رسد نگارنده با این بیان در حال نیت خوانی هستند. نزدیکی نگرش آقای نصیری به مکتب تفکیک و استاد حکیمی امر پوشیده ای نیست که حال افشا شده باشد. اساساً این سنخ انگیزه خوانی ها به فضای گفتگو آسیب می زند.

بنده به نکات مثبت هر دو نقد منتشره اشاره نکردم و به همین مناسبت از هر دو نویسنده محترم عذرخواهی می کنم ولی در هر دو یادداشت نکات ارزنده ای بود که قابل انکار نیست.

این رفت و برگشت های مکتوب و انتقادی برای فضای درونی جبهه فکری انقلاب اسلامی مثل ضرورت نفس کشیدن برای زنده ماندن است. گفتگو، تلاقی افکار و برخورد اندیشه ورزانه، راز زنده ماندن است.برای پویایی باید نسبت به محیط حساس بود. لختی و بی تفاوتی آرام آرام عرصه را بر جبهه فکری فرهنگی انقلاب اسلامی تنگ خواهد نمود.

حقیقتاً جای تامل دارد که چرا همانطور که آقای سالاری در یادداشت خود اشاره می کنند، با آنکه سه شماره از ماهنامه مهرنامه (که نامش از مهر میگوید اما در بند بندش خشونت علمی و نفرت و کینه نسبت به انقلاب اسلامی خوابیده است) میگذرد مطلب درخوری پیرامون آن نوشته نشده است؟!

آنچه در پایان شایان ذکر است ضرورت گسترش نگرش جبهه ای به جریانهای فعال و موثر در درون جبهه فکری فرهنگی انقلاب اسلامی است.نقد و گفتگو و مناظره لازمه حیات این جبهه است اما بعد از این پیشفرض که همگی این جریانهای فعال فکری ذیل انقلاب اسلامی هستند و همگی آنها دشمنی جدی و مشترک همانند سکولاریزم را در برابر خود دارند که باید با همه تفاوتهای درونی خود با ظرفیت مشترک خود به جنگ با این مکتب الحادی روند.

همه جریانهای فکری که معتقدند انقلاب اسلامی پدیدهای جهانی برای احیای بیداری اسلامی در سطح جهان اسلام و شکل دهی به جبهه عدالت جهانی در برابر مستکبران بوده است و زمینه سازی ظهور را پیش روی دارد، در چارچوب جبهه فکری فرهنگی انقلاب اسلامی هستند و ضروری است توان خود را صرف درگیری همه جانبه با غرب مدرن با آخرین ایدئولوژی خود نمایند. از نگاهی دیگر این جریانها هم اکنون جدی ترین ظرفیت جمهوری اسلامی ایران برای پاسخگویی به نیازهای فکری هستند و عموم جوانان ایران اسلامی از تلاش های این اندیشمندان و جریانها و سازمانها بهره می برند. (منظور از جبهه فکری فرهنگی انقلاب اسلامی، مجموعه ای از افراد، گروهها و سازمانهاست که در راه تبیین معارف اسلام، تحلیل انقلاب اسلامی و افشای لایه های پیدا و پنهان مدرنیته تلاش می کنند)

درگیری های داخلی که منجر به تضعیف جریان های درون جبهه ای است ثمره ای جز شکستن تار و پود این جبهه فکری فرهنگی به رهبری آیت الله العظمی خامنه ای را ندارد. (در اینجا اشاره به کتاب تفرقه افکن آقای خسروپناه خالی از فایده نیست).